IL DISCEPOLO DI GESÙ NELL'ORA DELLA PROVA (GV 18-19), LUOGO DI RIVELAZIONE DEL MAESTRO

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Instytut Nauk Biblijnych

STUDIA BIBLICA LUBLINENSIA XIII

Zbigniew Grochowski

IL DISCEPOLO DI GESÙ NELL'ORA DELLA PROVA (GV 18–19), LUOGO DI RIVELAZIONE DEL MAESTRO

Wydawnictwo KUL

MOJEJ DROGIEJ MAMIE ELŻBIECIE,
która od początku życia, jak Eunice (2 Tm 1,5; 3,14-15),
uczyła mnie, jak stawać się *uczniem Jezusa* oraz
uświadamiała, że pójście śladami Mistrza
oznacza nieraz konieczność
stawienia czoła
„*godzinie próby*”.

ALLA MIA CARA MAMMA ELISABETTA,
che fin dalla mia infanzia, come Eunice (2 Tim 1,5; 3,14-15),
con l'esempio e la parola mi ha insegnato ad essere *discepolo di Gesù*,
consapevole che seguire le orme del Maestro significa anche affrontare
l'«*ora della prova*».

Prefazione

La presente pubblicazione riproduce, con alcuni ritocchi, la tesi di dottorato, difesa il 29 febbraio 2012 a Gerusalemme presso lo "Studium Biblicum Franciscanum – Facultas Scientiarum Biblicarum et Archaeologiae – Pontificia Universitas Antoniana". [Nello stesso anno è stato pubblicato il suo estratto, intitolato: *Il discepolo di Gesù nell'ora della prova (Gv 18–19), luogo di rivelazione del Maestro. Pars dissertationis, Elbląg 2012*. Sono state scelte le analisi riguardanti la "composizione" letteraria della dissertazione: esse attraversano le sue due parti e ne costituiscono l'ossatura].

Conformemente al suo titolo, il libro tratta un preciso tema teologico: i discepoli di Gesù, messi alla prova insieme al loro Maestro. Il testo di base delle indagini è la Passione di Gesù secondo il Quarto Vangelo (Gv 18–19). La dissertazione però non si limita alla descrizione della vicenda dei seguaci di Gesù; essi sono piuttosto uno "specchio", un "luogo di rivelazione del Maestro" (*locus theologicus*), per cui in fondo questo libro riguarda la cristologia. Infatti, san Giovanni costruisce il suo racconto in modo tale che la rivelazione di Gesù assume un forte rilievo proprio in confronto e in contrasto con i discepoli, mentre questi fanno da supporto a tale rivelazione.

Oltre alla trattazione del suddetto tema, trascurato dagli esegeti, la tesi offre altri contributi che riteniamo preziosi: una nuova, ben ragionata struttura della Passione secondo il Quarto Vangelo e il valore retorico del testo giovanneo, generalmente misconosciuto e solo da pochi apprezzato.

Colgo l'occasione per ringraziare i professori Giorgio Giurisato OSB (moderatore) e Rosario Pierri OFM (correlatore), che mi hanno seguito nel lungo lavoro, e i professori Claudio Bottini OFM e Giovanni Bissoli OFM (censori) per l'apporto delle loro osservazioni critiche. Innanzitutto Padre Giorgio mi ha condotto alla ricerca delle figure retoriche nell'apparentemente semplice racconto giovanneo e insegnato come riconoscere la struttura di un testo a partire dall'attenta osservazione dei termini originali greci, della loro posizione e ripetizione. Gli sono molto grato per la sua disponibilità, per il supporto scientifico e spirituale, e per i suoi gesti di amicizia.

Ringrazio di cuore i miei vescovi: il defunto Mons. Andrzej Śliwiński, che mi ha mandato a compiere gli studi biblici al PIB di Roma, Mons. Jan Styrna che mi ha accompagnato e sostenuto durante gli studi romani e gerosolimitani e Mons. Jacek Jezierski che ora mi permette di esercitare la mia professione di biblista, a servizio

della Chiesa locale di Elbląg e, più ampiamente, di quella in Polonia, in particolare a Varsavia (UKSW).

Sono anche debitore verso parecchi sacerdoti della mia diocesi. Tra di loro vorrei menzionare don Wojciech Skibicki e don Grzegorz Puchalski, che hanno svolto il ruolo di "mediatori" tra me e il nostro Ordinario; don Walenty Szymański, don Zbigniew Ciapała e don Maciej Nowak che mi hanno dato ospitalità e mostrato molti gesti di amicizia. Li ringrazio per la loro disponibilità, aiuto e benevolenza.

Non avrei avuto la fortuna di studiare la Sacra Scrittura a Gerusalemme, se non ci fosse stato il supporto economico da parte di diversi benefattori. Oltre alle persone private, di cui sarebbe difficile elencare i nomi, vorrei esprimere la mia gratitudine innanzitutto alla fondazione tedesca *Renovabis*, che mi ha aiutato all'inizio dei miei studi gerosolimitani, e al *Committee to Aid the Catholic Church in Central and Eastern Europe* della Conferenza Episcopale Americana, che mi ha dato un decisivo contributo fino alla conclusione degli studi. A tutti i miei benefattori dico di cuore: *Dankeschön* e *Thank You very much. God bless You all!*

Infine, tornando alla Città Santa e agli anni che vi ho trascorso, vorrei ora ringraziare tutti i miei amici e benefattori, che mi hanno sostenuto durante gli studi biblici a Gerusalemme. Ringrazio le Suore di Santa Elisabetta che per tre anni mi hanno accolto a *Stary* e *Nowy Dom Polski*, e la comunità dei Padri Francescani della Flagellazione, dove ho potuto abitare due anni e mezzo. Saluto e ringrazio tutti gli amici conosciuti a Gerusalemme: studenti (sacerdoti e laici), suore che svolgono vari servizi in Terra Santa (negli orfanotrofi sul Monte degli Ulivi e a Betlemme, all'*Ecole Biblique*, alla Flagellazione e altrove), e numerosi volontari. Esprimo infine la mia gratitudine a coloro che mi hanno sostenuto nei momenti più difficili, a don Matteo Crimella e a padre Bernard Maria Alter OSB: li ringrazio per il loro accompagnamento spirituale e l'esperienza di una vera amicizia sacerdotale.

Chi viene a Gerusalemme deve dare molto in compenso per questo straordinario dono della Provvidenza. E, sull'esempio di Gesù, bisogna essere pronti a portare la croce! Ma l'esperienza della *prova* non deve necessariamente significare una sconfitta. Essa può diventare un'*occasione di rivelazione del Maestro*, della sua grazia, della sua forza e del suo amore.

La presente pubblicazione diventi uno strumento utile a tutti i cristiani nella scoperta del loro posto dietro le orme di Gesù.

Introduzione

νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι ...
πῦρ καὶ σταυρὸς ... ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθωσαν
μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω

(IGNAZIO ANTIOCHENO, *Lettera ai Romani*, 5,3)[1]

Nell'Introduzione prendiamo in considerazione l'oggetto e il metodo della dissertazione.

0.1. L'OGGETTO

Per introdurci nel nostro argomento ci sembrano utili alcune osservazioni di ordine generale sul tema:

1) Il campo di studio saranno i capitoli 18–19 del Quarto Vangelo (d'ora in poi QV), che raccontano la passione di Gesù. Più precisamente, presteremo attenzione ai testi che trattano dei discepoli di Gesù nella passione: 18,1-14; 18,15-27; 19,24h-27; 19,38-42; ma non mancheremo di allargare il tema percorrendo brevemente i testi di tutto il Vangelo giovanneo dove appaiono discepoli in difficoltà: anche là osserveremo come siano "luogo di rivelazione" del maestro.

2) Mentre la passione di Gesù nel QV è stata ampiamente analizzata dal punto di vista cristologico, manca un approfondimento del tema del *discepolato* in Gv 18–19[2], pur non ignorando che i due temi si intersecano[3].

3) Benché non siano pochi gli studi giovannei che si occupano del tema del discepolato in generale, è difficile trovarne qualcuno che si concentri sull'aspetto del "discepolo *nell'ora della prova*", configurato nel racconto della passione.

4) Le ricorrenze del sostantivo μαθητής nella passione secondo Giovanni in confronto con quella dei Sinottici e alcune caratteristiche della narrazione indicano che il tema del discepolato occupa *un posto privilegiato* nei capitoli 18–19.

[1] "Now I begin to be a disciple … Let fire and the cross … come upon me: only let me attain to Jesus Christ" (ROBERTS – DONALDSON, *Ante-Nicene Fathers* I, 76).

[2] Lo si vedrà nella storia della ricerca.

[3] Da parte nostra siamo convinti, e lo mostreremo nello svolgimento della dissertazione, che sarebbero unilaterali e incomplete le indagini esegetiche che trascurassero uno dei due poli.

5) Per studiare la presenza dei discepoli di Gesù nella passione non basta limitarsi alle *ricorrenze del termine* μαθητής; ci sono anche altri personaggi dei quali occorre valutare il rapporto con Gesù.

6) Il testo di Gv 18–19 tratta un *argomento* chiaramente definito, che sta a fondamento della sua *autonomia* e della sua forte *coerenza* interna.

7) Quanto alla sua *struttura*, l'analisi letteraria, basata sul ritorno di termini paralleli e su un'attenta osservazione di alcuni fenomeni peculiari del QV, ci conduce alla identificazione di una *nuova proposta*: le pericopi sono divise in paragrafi e sono abbinate in dittici, di cui alcuni sono costruiti "a griglia", offrendo una lettura incrociata del testo, cioè quella continua/verticale e quella parallela/orizzontale dei paragrafi, infine i tre dittici della passione sono collegati in una costruzione "a trifoglio", circoscritto da un'inclusione.

Sulla base di queste osservazioni, qui appena accennate, ci sembra importante formulare tre domande:

1) Se è vero che nel suo racconto della passione Giovanni insiste sul tema del *discepolato*, quali comportamenti dei seguaci di Gesù presenta nell'*ora della prova* e quali indicazioni per la vita di fede dei lettori del Vangelo – di allora e di oggi – l'autore vuole fornire?

2) Se è vero che *il discepolato e la cristologia* si implicano e si intersecano a vicenda, quale contributo il tema del discepolato offre alla cristologia e, più precisamente, come il discepolo nella prova costituisce un luogo di rivelazione del maestro?

3) Se la nostra struttura letteraria di Gv 18–19 è ben fondata, quale contributo può dare alla *comprensione del tema specifico* della dissertazione, quello del discepolato nel contesto della passione e in funzione della rivelazione del maestro?

È chiaro che per rispondere a queste tre domande si dovrà sempre prestare attenzione lungo tutto il lavoro ai tre argomenti: il discepolo di Gesù nell'ora della prova, la rivelazione del maestro e la struttura letteraria di Gv 18–19. I primi due sono espressi in modo chiaro nel tema della dissertazione; l'ultimo è sottinteso, ma si iscrive anch'esso come un elemento importante nello studio da compiere.

A proposito del tema del discepolato si notino alcune caratteristiche:

1) Benché si intenda presentare *tutti i discepoli* della passione secondo Giovanni, il tema della dissertazione è enunciato con il sostantivo al *singolare*, con valore *collettivo*: lo scopo è quello di invitare il lettore a identificarsi con tutti i protagonisti, tanto più facilmente in quanto anonimi, a riconoscersi cioè nella figura del discepolo come tale[4].

---

[4] Cfr. SEGALLA, *Evangelo*, 346: "Giovanni invita i suoi lettori a riconoscersi nei «discepoli di Gesù»".

2) Dal punto di vista grammaticale la seconda parte del tema – "luogo[5] di rivelazione del maestro" – funge da *apposizione* del sostantivo "discepolo" della prima parte: in questo modo si sottolinea il ruolo dei discepoli come "specchio della rivelazione di Gesù", ma nello stesso tempo, per non limitare la loro presenza solo ad una "funzione", il tema inizia proprio col riferimento ai discepoli come personaggi liberi e autonomi[6].

3) La dissertazione intende prendere in esame solo due aspetti del discepolato: la *prova* e la sua *funzione per la cristologia*. Il primo merita una chiarificazione, perché a prima vista sembra ridurre il tema del discepolato a termini molto ristretti. In realtà, senza esagerazione, si può dire che i momenti della prova – come la sofferenza, la persecuzione, il rischio di perdere la propria vita – sono i punti nodali del processo di crescita di un discepolo, una cartina di tornasole per valutare l'autenticità della sequela di Gesù. Concentrarsi sulle scene di "prova" significa allora andare al cuore dell'esperienza di un discepolo e caratterizzarlo nel modo più appropriato, come analogamente si conosce il maestro nella passione e sulla croce[7].

0.2. Il metodo

Lo studio esegetico usa come strumento primario d'indagine, "almeno nelle sue operazioni principali"[8], le regole del metodo storico-critico. Ma non si può dimenticare che la diversa natura dei testi e la ricchezza dei modi con cui uno studioso può esaminare il testo della Sacra Scrittura, permettono di utilizzare diversi

---

[5] O'Day, *Fourth Gospel*, 94.96, vede "the *locus* of revelation" in Gv nella dinamica stessa dei fatti narrati: "The Fourth Evangelist does not locate revelation in deeds, content, paradigms, dogma, or encounter that have an independent life outside of the Gospel text. One cannot separate the fact of revelation or the content of revelation from the *mode* of revelation ... *Revelation lies in the Gospel narrative and the world created by the words of that narrative* ... The reader is drawn closer to Jesus as revealer through the disciples' misunderstanding" (il corsivo è dell'autrice).

[6] Vignolo, *Personaggi*, 6-10, indica Aristotele, Propp, Barthes, Todorow, Brémond, Greimas e Hamon come autori dell'«interpretazione funzionale del personaggio». Da parte nostra non intendiamo ridurre i personaggi solo a una funzione e non ci occuperemo della "costruzione dei personaggi" (cfr. *Ibid.*, 10-45), visto che essa appartiene al *narrative criticism*, metodo diverso da quello applicato nella dissertazione.

[7] Si veda l'osservazione di Haręzga, fatta a proposito della passione di Gesù secondo Marco, adatta certamente anche a commentare il racconto giovanneo: "Durante la passione e morte di Gesù l'«essere» dei discepoli con il loro Maestro (cfr. Mc 3,13-14) raggiunge il punto culminante, ma nello stesso tempo rivela il dramma del loro andare dietro a Lui" (*Jezus i jego uczniowie*, 338).

[8] Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 119.

approcci[9]. Il metodo storico-critico, che per sua natura è un approccio diacronico, presuppone anche altre direzioni dell'indagine esegetica[10].

Applicheremo il metodo storico-critico solo in *alcuni* passaggi: mentre non intendiamo condurre una vera e propria analisi delle fonti (*Traditionsgeschichte*) o una *critica storica*[11], non raramente nello studio della redazione attuale del testo – stabilito in sede di *critica textus* (§§ 2.1.2; 3.1.2; 4.1.2 e 5.1.2) –, faremo un paragone tra Gv e i Sinottici (*Redaktionsgeschichte*)[12]; affronteremo inoltre, almeno in parte, l'*analisi dei generi letterari* (*Formgeschichte*): infatti, nella lettura parallela di alcuni paragrafi del primo dittico, ci verrà in aiuto l'esame dei "tipi di testo" che stanno alla base delle prime due pericopi della passione.

Il metodo che ci accingiamo ad applicare è invece prevalentemente *sincronico*[13], che come quello diacronico rientra nel *metodo letterario*. Comporterà per noi i seguenti passi:

[9] EGGER nella sua premessa al commento del menzionato documento della Pontificia Commissione Biblica riporta un proverbio tedesco: "Quattro occhi vedono meglio di due", suggerendo di evitare la lettura "da soli", vale a dire basata su un solo metodo ("Senso delle Scritture", 11). Non c'è quindi "conflitto di metodi", ma la loro pluralità è piuttosto una ricchezza e le eventuali discussioni diventano un'occasione per accrescere i frutti delle indagini esegetiche (cfr. GHIBERTI, "Conflitto di metodi", 71). Bisogna quindi utilizzare una varietà di metodi, "ein Zusammenspiel vieler Methoden" (SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium IV*, 30).

[10] Cfr. GHIBERTI, "Il metodo storico-critico", 75-110.

[11] Il suo scopo è quello di esaminare la storicità degli eventi raccontati. Pur non entrando nel merito di questo genere di questioni, tuttavia qualche volta indicheremo se c'è una discussione concernente la plausibilità degli avvenimenti analizzati.

[12] Lo scopo di questa analisi è di comprendere le potenziali tensioni presenti nel testo (svelando le influenze di altri testi su Gv) e trovare le peculiarità giovannee.

[13] Questo comprende una varietà di approcci: grammaticale, sintattico, lessicale, linguistico, retorico, semantico, pragmatico, narrativo... Nessuno di questi viene utilizzato in modo esclusivo e sistematico, ma solo nella misura che serve a mettere in luce la struttura e il senso del testo. In particolare, pur considerando il fatto che Gv 18–19 rappresenta una *narrazione*, per cui potrebbe sembrare più adeguato applicare il *metodo narrativo* – di cui parlano in generale, per esempio, ABBOTT, *Narrative*; GROSSER, *Narrativa*; MARCHESE, *Narratività*; e più specificamente in relazione alla Bibbia: MARGUERAT – BOURQUIN, *Analisi narrativa*; POWELL, *Narrative*; RESSEGUIE, *Narrative*; SKA, *Our Fathers*; BROCCARDO, *Fede emarginata*; CRIMELLA, *Marta, Marta*; ALETTI, "L'approccio narrativo", 257-276; PITTA, "Nuovi metodi", 154 – non abbiamo intenzione di applicarlo sistematicamente, ma solo in parte (ad esempio le categorie *setting*, *telling/showing*, *the first time reader*, proprie di tale metodo), in funzione della soluzione di un dato problema. Inoltre la nostra scelta degli approcci sincronici non risulta dalla sottovalutazione delle indagini diacroniche, ma dal fatto che non intendiamo proporre ancora una nuova ipotesi riguardante il processo della formazione del testo giovanneo, che costituisce un oggetto di ricerca tipico del metodo storico-critico; conformemente all'affermazione di NICCACCI, vogliamo piuttosto ricavare il messaggio trasmesso dal testo finale del QV: "Ciò che conta è spiegare il testo, non ricostruire le fonti" ("Metodo", 45).

1) La delimitazione delle pericopi (§§ 2.1.1; 3.1.1; 4.1.1 e 5.1.1) che, insieme alla summenzionata *critica textus*, fa parte delle indagini preliminari, concluse poi dalla traduzione italiana di ogni brano (§§ 2.1.3; 3.1.3; 4.1.3 e 5.1.3).

2) L'*analisi letteraria* porta ad esaminare la *composizione dei paragrafi* e delle pericopi con l'intenzione di scoprire e descrivere la *struttura letteraria* del racconto della passione (§§ 2.2; 3.2; 4.2 e 5.2); la valorizzazione delle figure retoriche servirà a trovare l'unità del testo (e le sue eventuali tensioni) e dimostrerà la bellezza e l'arte della narrazione giovannea.

3) L'esame della *connessione dei paragrafi nella lettura continua* che, dopo la precedente analisi di carattere letterario e grammaticale, assumerà prevalentemente la forma di *analisi semantica* (§§ 2.3; 3.3; 4.3 e 5.3): il suo scopo è quello di spiegare il significato delle parole e quindi dare l'interpretazione del testo, di cui dovrà dimostrare la coerenza tematica nella sua lettura continua[14].

4) Il passo successivo sarà l'analisi della *connessione dei paragrafi nella lettura parallela* (§§ 2-3 e 4-5)[15]; il suo scopo è quello di studiare la coesione e la coerenza tematica del testo, considerando le pericopi come abbinate "a dittico".

5) Infine saranno presentati i vari *tipi di discepoli* nel racconto della passione, precisamente i discepoli nell'*ora della prova*, e quale sia il loro contributo per la *rivelazione di Gesù* in Gv 18–19 (§ 6.2).

Non c'è ombra di dubbio che i libri del Nuovo Testamento (e tra di essi soprattutto il QV) sono un'opera che trova le sue radici nel giudaismo[16]. È quindi necessario rivolgere lo sguardo anche alla letteratura giudaica, anzitutto a quella la cui tradizione orale è contemporanea al NT, per notare l'influenza di alcune sue idee sul Vangelo di Giovanni e comprendere meglio il suo insegnamento[17]. Non mancheranno perciò nel nostro lavoro riferimenti ad alcune opere della letteratura giudaica[18].

Uno scopo delle nostre indagini sarà quello di scoprire il messaggio teologico riguardante *il discepolo di Gesù nell'ora della prova* e *il suo contributo per la rivelazione del maestro*. Intendiamo mostrare non solo l'insegnamento indirizzato ai lettori contemporanei del QV nel loro particolare *Sitz im Leben*, ma anche la sua attualità

[14] La "coerenza", come afferma giustamente Obara, *Strategie*, 26-27, "è un'altra delle caratteristiche del discorso e concerne invece [diversamente dalla "coesione"] il legame logico tra le parti, ossia «la connessione tra i contenuti presenti nel testo»".

[15] Essa verrà eseguita nei capitoli chiamati "intermedi" e contrassegnati con i numeri "2-3" e "4-5". In essi viene studiato il fenomeno del parallelismo fra le due colonne del testo (i cosiddetti "dittici letterari") e quindi verranno esaminate *insieme* le pericopi 18,1-14 + 18,15-27 e 19,16-30 + 19,31-42, che erano state analizzate *separatamente* nei capitoli 2, 3, 4 e 5 della dissertazione.

[16] Mariano, *Tetelestai*, 15: "L'avvincente dibattito sulle origini del quarto Vangelo ... ha visto negli ultimi decenni la sostanziale affermazione della corrente biblico-giudaica"; cfr. Segalla, "Scrittura", 89, a cui l'autore summenzionato si riferisce.

[17] Cfr. Mosetto, "Approcci", 173-187.

[18] Questo, però, non prenderà la forma di un vero e proprio *metodo giudaico* di analisi.

e utilità per la vita di fede dei lettori moderni[19]. Scrive a proposito Ghiberti: “La sintesi del messaggio ottenuta a questo punto giunge fino alla «*funzione pragmatica* del testo» (così nella *IBC*). Un messaggio è raggiunto in modo adeguato quando si sia evidenziato non solo quanto esso annunciava al lettore esplicito del testo, il primo cioè che di fatto lo accostava, nella propria situazione di fatto, ma anche quanto era destinato al lettore implicito, a quello cioè che l’avrebbe accostato”[20].

---

[19] Cfr. OBARA, *Strategie*, 27: “Tuttavia ... non è possibile considerare la coerenza solamente dal punto di vista stilistico e di contenuto semantico ma è indispensabile valutarla pragmaticamente”.

[20] GHIBERTI, “Il metodo storico-critico”, 96 (il corsivo è dell’autore).

1. Questioni preliminari

In questo primo capitolo intendiamo dare uno sguardo complessivo alle questioni che sono alla base della dissertazione, la situano nel campo della ricerca giovannea e ne precisano il compito. Tratteremo quindi dei seguenti punti: 1. lo *status quaestionis*, 2. la storia della ricerca, 3. l'unità e l'autonomia del racconto della passione nel QV, 4. l'importanza in esso della figura del discepolo, 5. la sua identità, 6. infine la struttura di Gv 18–19.

1.1. *Status quaestionis*

La passione di Gesù nel QV è solitamente analizzata dal punto di vista puramente *cristologico*. Sono stati finora ampiamente studiati alcuni temi, come per esempio: l'esaltazione di Gesù sulla croce, vista spesso come l'ultimo *segno*[1],

[1] Cfr. Vergote, "Exaltation en croix", 5-23; Braun, *Le mystère de Jésus-Christ*, 216-220; Betz, "Wunderproblem im Johannesevangelium", 412-413: "Jesus beantwortet die Frage der Juden: «Welches Zeichen zeigst du dafür...» mit dem Hinweis auf seinen Tod und die Auferstehung"; Carson, *John*, 661: "the greatest sign of them all is the death, resurrection and exaltation of the incarnate Word"; Nicholson, *Death as Departure*, 144: "What might appear to have been an ignominious death, was in reality a return to glory"; Dodd, *Interpretation*, 379: "the death of Christ by crucifixion ... is a σημεῖον of the reality which is the exaltation and the glory of Christ" (cfr. anche 438-440); Forestell, *Word of the Cross*, 71: "the supreme sign of the entire gospel, the exaltation and glorification of the Son of Man"; Grigsby, "Cross as an Expiatory Sacrifice", 64: "it does not seem to be speculative to discuss the Johannine cross as a «sign»"; Clark, "Signs", 205: "The passion/resurrection of Jesus is similar to the six preceding signs"; de Boer, *Death of Jesus*, 313: "Jesus's death-crucifixion ... was in effect incorporated into the process of the Son's exaltation and glorification"; Id., "Exaltation", 293-326; Maldonado, *Exaltatión de Jesús en la cruz*; 1: "Jesús «exaltado en la cruz» es el punto culminante del drama histórico que nos presenta el Cuarto Evangelio"; Tuñí, "Pasión", 411-418; Söding, "Kreuzerhöhung", 13-21; Van Belle, "Death of Jesus", 18: "We are ... convinced ... that John interpreted the death of Jesus ... as a σημεῖον"; Senior, "Sign", 291: "The ultimate and decisive «sign» is his self-sacrificing death"; Maritz, "Glorious Death", 709: "Jesus was glorified through his horrific death on the cross"; Florit, *Passione*, 113: "[In] Giovanni ... la croce è un trionfo sin dall'inizio"; Kurichianil, "The Glory and the Cross", 5-15; Käsemann, *Testament*, 19: "The hour of the passion and death is in a unique sense the hour of his glorification"; Via, "Darkness", 191: "In the Cross God and Jesus are glorified"; Grossouw, "Glorification", 136: "La glorification de Jésus, c'est-à-dire sa glorification par et dans sa mort"; Schnelle, "Cross", 137. Diversamente Köstenberger, "Seventh Johannine Sign", 103: "Jesus' crucifixion and resurrection ... should not be considered as signs, since they relate to the seven signs featured in chaps. 1-12 as does reality to symbol".

la sovranità di Gesù[2], la sua identità divina[3]/regale[4]/sacerdotale[5], il valore espiatorio[6] o non espiatorio[7] della sua morte, il compimento delle Scritture[8],

---

[2] Cfr. Massyngbaerde, "Jesus as Sovereign", 110-117; Appold, *Oneness Motif*, 274: "The crucifixion ... has the character of ... a manifestation of sovereignty"; Knöppler, *Theologia crucis*, 248.250: "Das Motiv der Freiwilligkeit des Todes Jesu kommt schon an mehreren Stellen vor Kap. 18f zum Vorschein ... Jesu Hoheit wird sowohl im Verhör vor Hannas als auch in der Gerichtsverhandlung vor Pilatus durch unerschrockene Entgegnungen zur Sprache gebracht"; Frey, "Theologia crucifixi", 219: "Jesus [wird] nach der johanneischen Darstellung durchgehend als *Souverän seines eigenen Geschicks* [gezeichnet]: Jesus gibt sein Leben freiwillig hin" (il corsivo è dell'autore); Braun, *Le mystère de Jésus-Christ*, 2; Zumstein, "Mort du Christ", 2135: "Le récit de la Passion proprement dit déploie le même registre axé sur la souveraineté et la liberté du Fils".

[3] Cfr. van der Watt, "Cross/Resurrection Events", 129: "These events will be understood from a spiritual perspective that will make the divine dimensions of the crucifixion of Jesus of Nazaret ... apparent"; Mardaga, "Threefold ἐγώ εἰμι", 766: "Jesus unveils his ... divine identity".

[4] Cfr. Salier, "Jesus, the Emperor", 297: "in the passion narrative, the implicit presentation of Jesus in imperial terms comes into great focus, as a final cluster of scenes resonate with imperial ideology"; Derrett, "Christ, King", 189-198; de La Potterie, "Jesus King", 97-111; Meeks, *The Prophet-King*, 61-81; Kanagaraj, "Jesus the King", 349-366; Appold, *Oneness Motif*, 274: "The crucifixion ... has the character of ... a manifestation of ... kingly power"; Knöppler, *Theologia crucis*, 258: "In der eigentlichen Passionsgeschichte des vierten Evangeliums fällt die Häufung des Begriffs βασιλεύς ins Auge"; de Jonge, "Jesus as Prophet and King", 176: "The word «king» plays an important role in this section [= Gv 18,28-19,16], probably because this word was traditionally connected with Jesus' trial and crucifixion"; Riaud, "Royauté de Jésus", 40: "Le théme de la royauté se termine par le récit de la crucifixion: la croix de Jésus est un trône"; Maldonado, *Exaltatión de Jesús en la cruz*; 103: "El evangelista ha visto un símbolo permanente de Jesús ofrecido como víctima ... y «exaltado» como Rey eterno en el trono de la cruz"; Kügler, "Königsherrschaft", 97: "Der Gekreuzigte [wird gerade] als Christus-König dargestellt".

[5] Cfr. Heil, "Unique High Priest", 735-745; Coppens, "Messianisme sacerdotal", 109: "[Dans] l'Évangile de Jean ... le Sauveur [est] un médiateur sacerdotal ... Ce n'est là qu'une excellente inférence théologique"; Braun, *Les grandes traditions*, 98-99; Feuillet, *Sacerdoce*, 13-100.

[6] Cfr. Derrett, "Ecce Homo", 221-224.228-229; Barton, "Not Broken Bone", 15-16; Grigsby, "Cross as an Expiatory Sacrifice", 51-80; Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, 287: "Denn sobald Jesus als ntl. Passahlamm betrachtet wurde, musste sich damit auch der Gedanke an seinen Sühnetod verbinden: Dieses Lamm tilgt die Sünden der Welt"; Dietzfelbinger, "Sühnetod", 75: "Johannes ... kennt den zum Kreuz gehenden Jesus nicht nur als das Sühnopfer, sondern auch als die Auferstehung und das Leben ... Dabei verneint er die Sühnopferdeutung nicht"; Metzner, *Das Verständnis der Sünde*, 135: "Johannes [fixiert] das Kreuz als Ort der Sühne der Sünden"; Knöppler, *Theologia crucis*, 277: "Der Kreuzestod ... [hat] eine primäre Funktion für die joh ... Soteriologie"; Knöppler, *Sühne*, 233: "Die Sache der Sühne ist im Joh durchaus präsent ... und 19,14a.29.33-36 [ist] als Belege für Sühneaussagen des Joh identifiziert worden"; Frey, "Theologia crucifixi", 200-219; Id., "Tod", 90-93; Id., "Heiden", 242; Richter, "Kreuzestodes", 21-25; Gieschen, "Atonement", 243-261; von Wahlde, "Death of Jesus", 565: "Salvation is accomplished by the atoning death of Jesus"; Menken, "Lamb of God", 590: "Jesus ... removes sin by means of his violent death"; Dodd, "Caiphas", 138: "The death of Jesus is regarded as ... a λύτρον for Israel"; Hengel, "Expiatory Sacrifice", 456, nota che ἀποθνήσκειν ὑπέρ va inteso come "voluntary sacrifice in the interest of" (cfr. 11,50; 18,14); Nielsen, *Dimension des Kreuzes*, 157-160.

Gesù come nuovo Mosè[9] e nuovo Isacco[10], ecc. La passione viene considerata anche come "l'ora" di Gesù[11], conformemente alle parole del Vangelo[12]. Mancano, però,

---

[7] Cfr. Scott, *Fourth Gospel*, 225: "In the true Johannine doctrine there is no logical place for the view of the death of Christ as an Atonement"; Bultmann, *Theologie*, 405: "[Der Tod Jesu] hat bei Johannes keine ausgezeichnete Heilsbedeutung"; Forestell, *Word of the Cross*, 113.120: "the theology of the cross is not a theology of sacrifice and expiation but a theology of revelation ... [the death of Jesus ... is not presented] as a vicarious work of satisfaction nor as an expiatory sacrifice for the sins of men"; Appold, *Oneness Motif*, 274: "It is not said that Jesus died in order to atone for the children of God"; Schulz, *Johannes*, 237: "der Kreuzestod wird nicht mit Hilfe der Sühne bzw. des Sühnopfermotives theologisch zur Sprache gebracht"; Nicholson, *Death as Departure*, 2: "Jesus' death is understood elsewhere in the New Testament in terms of sacrifice and atonement ... but the Fourth Evangelist does not make anything of it"; Rusam, "Deutung des Todes Jesu", 80: "Soteriologische Bedeutung des Kreuzes ist nicht zu erkennen"; Dodd, *Interpretation*, 236: "He [John] seems deliberately to avoid the idea of expiation in connection with the death of Christ"; van den Bussche, *Jean*, 538: "L'intérêt de l'evangéliste ne se porte pas tant sur le rituel. Alors que la doctrine paulinienne de la rédemption est étroitement liée à la terminologie sacrificielle de l'Ancien Testament, Jean s'inspire en tout premier lieu de la figure du Serviteur souffrant"; Zumstein, "Mort de Jésus", 117-118: "Les dimensions de l'expiation ... sont absentes". La discussione recente registra altri interventi, come la reazione di U.B. Müller, T. Müller e M. Turner alla proposta di Bultmann e Käsemann (cfr. Dennis, "Jesus' Death", 331-363).

[8] Cfr. Braun, *Le mystère de Jésus-Christ*, 150-152; Segalla, "Orizzonte attuale", 595-596.599; de Boer, *Death of Jesus*, 92: "The death of Jesus ... could be understood and accepted as an event foretold by the prophets and for that reason within the divine plan and purpose"; Knöppler, *Theologia crucis*, 252: "Aussagen der γραφή finden im Joh Passionsgeschichte ihre Erfüllung"; Frey, "Theologia crucifixi", 223: "Der Tod Jesu ... ist gekennzeichnet ... als Erfüllung der *Schrift*" (il corsivo è dell'autore). Si veda la vasta lista di autori raccolta da Mariano, *Tetelestai*, 20-26.

[9] Bruce, "Saviour", 64: "The coincidence of Jesus' death with the Passover season no doubt helped the interpretation of his work as a new Exodus"; Remaud, "Traditions juives", 563-564: "Ne peut-on émettre l'hypothèse que Jean reprend ici, pour *l'appliquer à Jésus*, un schéma connu de la tradition juive ancienne et *appliqué à Moïse*, pour suggérer que le premier signe, celui de Cana, ne dévoilera toute sa signification que lorsque *le sang et l'eau jailliront du côté de Jésus*?" (il corsivo è nostro); Boismard, "Jésus, le Prophète comme Moïse", 20-22; Gawlick, "Mose", 33: "Mose [hat] die eherne Schlange aufgerichtet ... während Jesus durch sein Sterben ewiges Leben anbietet"; Aus, *Jesus and Moses in Judaic Tradition,* 50: "It is emphatic, convincingly appealing comparison of the first and last redeemers of Israel, Moses and the Messiah Jesus, just before their deaths"; Smith, "Exodus", 333: "The death-resurrection of Jesus should be understood as linked with the final Mosaic sign".

[10] Cfr. Manns, "Jardin", 423-424; Id., "Jésus dit à Pierre", 16.25; Moo, *OT in Passion*, 325-328; Bernard, *John*, 590; Braun, *Le mystère de Jésus-Christ*, 162-165; Id., "Sacrifice d'Isaac", 495; Vermes, *Judaism*, 223-225; Morrison, "Hour of Distress", 602: "Jesus expresses his determination to endure the hour in much the same way that Isaac accompanies his father «with a perfect heart»"; Ellis, *Genius*, 254: "Like Isaac, Jesus [bearing his own cross] goes forth to the place of his sacrifice, where he will offer himself as «the Lamb of God, who takes away the sin of the world»"; Grigsby, "Cross as an Expiatory Sacrifice", 59-61.

[11] Cfr. Ferraro, *Ora*, 300: "L'«ora» è anzitutto l'«ora» di Gesù ... è l'«ora» della glorificazione che comprende in se stessa la passione"; Id., "Ora", 203: "Tale è dunque il contenuto dell'«ora» di Gesù, la sua glorificazione, consistente nel mistero di morte e risurrezione"; Id., "Origene", 382: "L'ora di Gesù [è] lo strumento espressivo della libertà con cui il Signore va incontro alla sua passione e alla morte redentrice"; Id., *Tommaso d'Aquino*, 135-139; Beutler, "Stunde", 321: "Die «Stunde» Jesu schließt also nicht nur seinen Tod ... ein"; Schnackenburg, *Wunder*, 41: "[Der Tod] Jesu und [seine] Auferstehung

indagini a proposito dell'aspetto ecclesiologico/antropologico, che si manifesta nel *comportamento dei discepoli* di Gesù durante la passione. Per dare rilievo a questo aspetto occorre allargare la ricerca alla figura del discepolo; il tema si potrebbe formulare così: *L'«ora» dei discepoli di Gesù nel QV*, oppure *I discepoli di Gesù nella passione secondo Giovanni*, o ancora – similmente al titolo della presente dissertazione – *I discepoli di Gesù nel "momento della prova" in Gv 18–19*. Con questa scelta sorge però una domanda: l'indirizzarsi verso i discepoli, esprimendo un certo "disinteresse" per la cristologia, non corre forse il rischio di perdere qualcosa di essenziale? Non si crea forse il pericolo di trascurare l'argomento fondamentale, che è quasi la *conditio sine qua non* dell'esegesi giovannea? Infatti, se è vero che tutti i Vangeli pongono in evidenza la persona di Gesù, ciò vale ancora di più per il QV, caratterizzato fin dal Prologo da una cristologia alta. Siamo quindi invitati a non trascurare l'aspetto cristologico.

Per stabilire il campo delle nostre indagini e formulare con precisione il tema di questa dissertazione ricorriamo ad una osservazione di Marchadour:

> "Per una cristologia narrativa, nel Vangelo di Giovanni vengono offerte almeno due strade: sia fissare lo sguardo esclusivamente sul Cristo che si rivela ed approfondire il senso dei titoli che gli vengono attribuiti in tutto il vangelo, sia scoprire, come in uno specchio, l'effetto della rivelazione di Cristo sui personaggi che lo incrociano, lo accompagnano, talvolta lo tradiscono, raramente lo seguono fino all'appuntamento della croce. In altre parole, si tratta di pensare la cristologia in termini relazionali e narrativi per assistere allo svelamento progressivo di Gesù, che si riflette, come in

... fallen für Johannes nach seiner Sicht in dieser «Stunde» zusammen"; Moloney, "Ora", 165: "«L'ora» incombe ora su di lui ... al suo punto sublime, quando il Figlio dell'uomo sarà innalzato per attrarre a sé tutti gli uomini"; Zevini, "Ora", 169: "L'«ora» della passione, che non elimina anche in Gesù l'orrore ... s'illumina ... con il riconoscimento della signoria del Cristo"; Id., "Ora storica", 116: "L'«ora» di Gesù è dunque quella della sua morte"; Morrison, "Hour of Destress", 590: "In the Gospel of John the «hour» becomes a theological leitmotif that encapsulates Jesus' passion, his glorification and human redemption"; Feuillet, "Heure", 7: "L'Heure de Jésus se réfère à sa Mort-Glorification"; Hanimann, "Heure", 546: "Cette Heure, cette de sa Passion et de sa Mort, c'est aussi celle de la réalisation de l'Oeuvre"; Destro – Pesce, *Giovanni*, 6: "Nel linguaggio giovanneo, l'«ora» è il momento decisivo in cui Gesù accetta il proprio destino, subisce la morte e poi sperimenta la risurrezione e il ritorno a Dio"; Galizzi, "Ora", 217: "Caratteristica vera e propria di Giovanni è che l'ora non è soltanto l'ora dell'arresto ... ma è soprattutto l'ora della glorificazione ... La passione come esplosione della glorificazione"; Daise, *Feasts*, 153-170.

[12] Il sostantivo ὥρα ritorna 26 volte in Gv (il QV supera tutti gli altri libri della Bibbia nell'uso di questo lessema; cfr. de La Potterie, *Passion*, 17-19), di cui soltanto 7 hanno il significato letterale di "ora" come divisione del giorno (cfr. 1,39; 4,6.52[bis].53; 11,9; 19,14), una volta (5,35) nel sintagma πρὸς ὥραν, "per un breve tempo". I casi restanti assumono la sfumatura più o meno metaforica, parlando del momento prestabilito da Dio (4,21.23; 5,25.28; 16,25), della sofferenza/persecuzione/prova degli uomini (16,2.4.21.32), ma anzitutto del momento della passione/glorificazione di Gesù (2,4; 7,30; 8,20; 12,23.27[bis]; 13,1; 17,1) inteso come «l'ora» per eccellenza (sempre con l'articolo). Discusso è il caso 19,27 che in realtà potrebbe appartenere ad ogni categoria enumerata sopra.

uno specchio, nelle resistenze, nelle accoglienze o nelle trasformazioni di ognuno di questi personaggi”[13].

Gli aspetti da considerare sono quindi due: il primo riguarda la *cristologia*, il secondo i vari *personaggi* che incontrano Gesù nel QV. Si può affermare che le *due prospettive* si integrano. Ambedue i temi – *cristologia* e, nel nostro caso, *discepolato* – non sono separati l’uno dall’altro, ma piuttosto *si implicano e si intersecano* a vicenda. Da un lato non si può capire la persona di Gesù senza i discepoli, senza la loro reazione alle sue parole e alle sue opere, prescindendo cioè dalla loro testimonianza; dall’altro non si riesce a scoprire la figura autentica del discepolo senza considerare quella fondante del maestro, Gesù.

Tenendo conto, quindi, della connessione inscindibile di queste due figure, partiamo dal comportamento dei discepoli, ma nello stesso tempo non trascuriamo la cristologia, mentre ci addentriamo in un tema che possiamo così definire:

Il discepolo di Gesù nell’ora della prova (Gv 18–19),
luogo di rivelazione del Maestro

Riguardo a questo tema facciamo due osservazioni: la prima sulla formula che descrive la situazione del discepolo, la seconda sul contenuto.

Quanto alla formula, preferiamo usare il sintagma “nell’*ora* della prova”, anziché “nel momento/tempo della prova”, con palese riferimento all’«ora» di Gesù. Tale espressione ci sembra pertinente non solo perché suggerisce una corrispondenza fra la vicenda dei discepoli e quella del maestro durante la passione, ma prima di tutto perché è Gesù stesso che, in coincidenza con la sua “ora”, preannuncia ai discepoli la loro “ora”[14]. Al riguardo Ferraro scrive: “Anche questa «ὥρα» è sotto il segno di Cristo, poiché le persecuzioni vengono fatte contro i suoi discepoli a causa di lui. L’«ὥρα» di tali persecuzioni è il tempo della Chiesa che viene sussunta sotto la grande «ὥρα» di Gesù; in 16,32 infatti l’«ὥρα» della dispersione degli apostoli coincide con l’«ὥρα» della passione di Gesù”[15].

Quanto al contenuto, mettendo in rilievo il ruolo dei discepoli durante la passione (Gv 18–19), non vogliamo in nessun modo sminuire l’importanza del maestro, ma piuttosto intendiamo far risaltare il contributo che il tema del

---

[13] Marchadour, *Personaggi*, 7. Segalla, “Orizzonte attuale”, 598, individua i “due campi simbolici più evidenti nel QV: ... [i] discorsi di autorivelazione e ... il carattere simbolico dei personaggi”.

[14] Ecco i testi sull’*ora* dei discepoli: “Vi scacceranno dalle sinagoghe; anzi, viene l’*ora* in cui chiunque vi ucciderà crederà di rendere culto a Dio” (16,2); “Ma vi ho detto queste cose affinché, quando verrà la loro *ora*, ve ne ricordiate, perché io ve l’ho detto. Non ve l’ho detto dal principio, perché ero con voi” (16,4); “La donna, quando partorisce, è nel dolore, perché è venuta la sua *ora*; ma, quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più della sofferenza, per la gioia che è venuto al mondo un uomo” (16,21); “Ecco, viene l’*ora*, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto suo e mi lascerete solo; ma io non sono solo, perché il Padre è con me” (16,32). Sia qui sia in seguito, le traduzioni normalmente saranno attinte dalla BCEI.

[15] Ferraro, *Ora*, 302.

discepolato offre alla cristologia. La nostra dissertazione quindi tenterà di mostrare le connessioni esistenti tra il discepolato e la cristologia nel racconto della passione, vale a dire: 1) fra l'atteggiamento dei discepoli di Gesù nel momento della prova e quello del loro maestro durante la sua passione[16]; 2) fra la rivelazione che Gesù offre per mezzo della sua parola e dei suoi gesti, da una parte, e quella che risplende, come in uno "specchio", in relazione al comportamento dei suoi discepoli, dall'altra[17].

In conclusione, non solo il contenuto del tema ("il discepolo ... luogo di rivelazione del maestro"), ma anche la formula che ne descrive la situazione ("nell'ora della prova") ha il suo fondamento nel testo evangelico[18].

---

[16] Cfr. le parole di D. Senior citate in Culpepper, "Designs", 379: "the *passion stories* ... were designed in part to invite reflection on the meaning of *discipleship*" (il corsivo è nostro).

[17] Detto altrimenti: la rivelazione di Gesù assume spessore proprio a fronte dei discepoli e insieme i discepoli fanno da spalla perché la stessa rivelazione possa compiersi; cfr. Destro – Pesce, "Discepolato", 92: "Per raggiungere il suo scopo Gesù ha quindi bisogno dei seguaci". Si vedano all'occasione alcuni testi, dietro i quali stanno le tradizioni provenienti dai due eminenti discepoli di Gesù, Paolo e Pietro, scritti nel contesto delle persecuzioni subite per la fede in Cristo, luogo di rivelazione del maestro: "Ed egli mi ha detto: «Ti basta la mia grazia; la forza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo. Perciò mi compiaccio nelle mie debolezze, negli oltraggi, nelle difficoltà, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo: infatti quando sono debole, è allora che sono forte" (2 Cor 12,9-10); "Perciò siete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere, per un po' di tempo, afflitti da varie prove, affinché la vostra fede, messa alla prova, molto più preziosa dell'oro – destinato a perire e tuttavia purificato con fuoco – torni a vostra lode, gloria e onore quando Gesù Cristo si manifesterà" (1 Pt 1,6-7); "Se, facendo il bene, sopporterete con pazienza la sofferenza, ciò sarà gradito davanti a Dio. A questo infatti siete stati chiamati, perché anche Cristo patì per voi, lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme" (1 Pt 2,20b-21); "Ma, nella misura in cui partecipate alle sofferenze di Cristo, rallegratevi perché anche nella rivelazione della sua gloria possiate rallegrarvi ed esultare. Beati voi, se venite insultati per il nome di Cristo, perché lo Spirito della gloria, che è Spirito di Dio, riposa su di voi" (1 Pt 4,13-14). L'autore della 1 Pt sottolinea che la manifestazione di Gesù viene dopo la sofferenza di un suo discepolo.

[18] Considerando il fatto che presteremo attenzione alla *passione* (in cui avviene l'ora di Gesù e l'ora dei discepoli) e alla *rivelazione* di Gesù, possiamo affermare che non siamo lontani dalla costatazione di Mariano, *Tetelestai*, 29, su "i due fili conduttori che attraversano il Vangelo di Giovanni: quello della rivelazione e quello del sacrificio". Mentre però l'autore aggiunge che "il primo è centrale nella prima parte del Vangelo [= Gv 1–12], *la rivelazione del Verbo Incarnato in segni e parole*", noi cercheremo di mostrare come anche il racconto della passione dedichi molto spazio alla rivelazione di Gesù.

1.2. Storia della ricerca sul "discepolato" in Gv

Il *discepolato* è uno dei temi più importanti non solo del Vangelo secondo Giovanni[19] ma anche dei Sinottici. A proposito del QV il tema non è trascurato dagli esegeti[20]. Non intendiamo presentare qui per intero la storia della ricerca; menzioneremo *solo alcune opere* che offrono al riguardo un contributo significativo. Ci limiteremo agli studi concernenti in generale *il discepolato in Gv*, senza riprendere le opere che si riferiscono ai singoli discepoli[21].

Anzitutto occorre dire che fino agli anni 70 del Novecento l'interesse per il tema del discepolato in Gv era molto scarso. Soltanto in seguito apparvero numerose opere a proposito di questo tema. Le presentiamo in ordine cronologico.

R. Moreno nella prima parte della sua indagine ("Discípulo", 269-311) spiega il significato del sostantivo μαθητής, nella seconda invece presenta il concetto teologico-trinitario di "discepolo" in Gv. Un seguace di Gesù, infatti, benché sia discepolo di *Cristo*, dovrebbe avere anche una viva relazione con il *Padre* e con lo *Spirito Santo*.

---

[19] Cfr. Brown, "Other Sheep", 17: "The Fourth Gospel ... gives virtually no attention to the category of «apostle» and makes «disciple» the primary Christian category".

[20] Mentre tra le categorie proposte da Malatesta, *John's Gospel. Bibliography* per il QV, non si possono trovare: una con il titolo "discepolato" e/o l'altra dedicata al sostantivo "μαθητής" (ma vengono riportate alcune opere, il cui tema è "The Church" [pp. 136-137], "Beloved Disciple" [p. 141] e "Persons in the Fourth Gospel [pp. 150-153] – tra i quali non pochi discepoli di Gesù ["The Apostles, Andrew, John the Baptist, Judas, Mary of Bethany, Mary Magdalen, Mary – the Mother of Jesus, Nicodemus, Peter, Philip"]), Van Belle, *Johannine Bibliography*, che continua il lavoro di Malatesta, recupera un po' la mancanza e propone le categorie: "The Johannine Community" (pp. 28-32), "Ecclesiology" (pp. 328-332) e "Persons in the Fourth Gospel" (pp. 405-411) – tra i quali "Women, Peter, John the Baptist, Mary/Martha of Bethany", ma anzitutto cita gli studi che trattano del sostantivo "μαθητής" (pp. 83-84). Un elenco ancora più ricco delle opere che ci interessano particolarmente riportano Rábanos Espinosa – Muñoz León, *Bibliografía joánica*, citando gli 11 titoli degli studi che parlano del "discipulado" in generale (pp. 225-226) e altre opere su "el discípulo Amado" (pp. 226-227) e su "los otros discípulos" (pp. 227-229). Ci sono inoltre le categorie "comunidad" (pp. 172-177), "escuela" (pp. 239-242: el cristianismo joánico, el cristiano, la scuela joánica), "iglesia" (pp. 331-336) e "María (en Juan)" (pp. 433-437). Inoltre, mentre Wagner, *Bibliography. John*, non è per noi molto utile perché non organizza gli studi secondo le varie categorie (ma li elenca in ordine corrispondente alla successione dei seguenti versetti del QV), Mills, *John*, riporta le 3 opere sotto la classe/sezione "discipleship" (p. 217), e propone altre categorie: "disciple, beloved" (pp. 215-216), "ecclesiology" (pp. 217-220), "johannine community" (pp. 251-253), "John the Apostle" (pp. 253-255), "John the Baptist" (pp. 255-256), "Judas" (pp. 257-258), "Nicodemus" (p. 276), "Peter" (pp. 281-282), "twelve disciples" (p. 351), ecc.

[21] Non mancano, infatti, le monografie dedicate al discepolo amato, a Pietro, Nicodemo, Giuda Iscariota, ecc. Le più numerose sembrano essere quelle che riguardano il discepolo amato oppure la contrapposizione tra lui e Pietro. Nella nostra rassegna di autori ci riferiamo in parte alla dissertazione di Chennattu, *Discipleship*, che alle pagine 1-22 presenta "Johannine Discipleship in Recent Scholarship".

R. Schnackenburg nel terzo volume del suo commento al QV offre un *Excursus* intitolato "Jünger, Gemeinde, Kirche im Johannesevangelium" (*Johannesevangelium III*, 231-245) in cui attribuisce ai discepoli un "significato ecclesiale". La loro funzione è quella di rappresentare o "i credenti che Gesù guadagna a sé con la sua parola e i suoi segni", o "la comunità futura in contrasto con il giudaismo incredulo", oppure "i credenti futuri anche nella loro insufficiente affidabilità e nell'atteggiamento di fede immatura". Lo scopo di tale presentazione dei μαθηταί è quindi quello di caratterizzare e confermare la comunità giovannea in un ambiente incredulo e ostile.

M. de Jonge, chiamando il Vangelo "il libro dei discepoli" (*Jesus*, 1), afferma che un vero discepolo di Gesù *ascolta*, *vede*, *crede*, *rimane* con Gesù e lo *segue*, dando così una risposta all'iniziativa divina. In questo modo i discepoli rappresentano nel racconto il *modello* per la comunità giovannea e per i futuri discepoli di Gesù.

R.E. Brown nello studio sulla comunità giovannea (*Community*) pone in luce il significato del discepolato all'interno di questa comunità, basandosi sulla sequenza della narrazione stessa del Vangelo come chiave dello sviluppo storico e teologico della "cerchia giovannea". Inoltre l'autore identifica e distingue, tramite l'immagine dei vari personaggi della narrazione, diversi gruppi di discepoli conosciuti dalla comunità giovannea: criptocristiani, giudeocristiani dalla fede inadeguata e cristiani della Chiesa apostolica.

J.S. Siker-Gieseler, da parte sua, fa una distinzione tra "discepoli" e "discepolato" ("Disciples and Discipleship", 199-227). Il primo termine si riferisce a coloro che *storicamente* hanno *accompagnato Gesù* (come i Dodici, ecc.), il secondo, invece, include anche i singoli personaggi (come, per esempio, quelli di Gv 4: la donna Samaritana o il funzionario regio) che sono *creati* dall'evangelista come *modelli di discepolato*. Entrambi i gruppi di personaggi s'intersecano nell'immagine del discepolo amato.

R.A. Culpepper nel suo libro, significativo dal punto di vista dell'ap-plicazione dell'approccio narrativo a Gv[22], presenta una breve caratterizzazione dei discepoli (*Anatomy*, 115-125), proponendo un'interessante interpretazione del loro ruolo, in cui appaiono come *modelli per i lettori*. Ciascun seguace di Cristo rappresenta un diverso "tipo" di discepolo di Gesù.

Parlando dei "discepoli", non è possibile prescindere dal "maestro". Il tema costituisce il filo conduttore dell'importante dissertazione di R. Riesner (*Jesus als Lehrer*). Anche se essa prende in esame soprattutto i Vangeli Sinottici, grazie ai riferimenti alla tradizione giudaico-rabbinica, ellenistica, veterotestamentaria e neotestamentaria, porta un contributo alla ricerca riguardante l'identità di Gesù, pur nella consapevolezza dei limiti dell'analogia fra queste tradizioni e quella evangelica. Dopo aver esaminato l'ambiente in cui Gesù è nato e cresciuto, dove ha potuto eventualmente ricevere un'educazione rabbinica (la casa dei genitori,

[22] Per un'opinione su questo studio da parte di un esperto del metodo narrativo cfr. Aletti, "L'approccio narrativo", 268.

la sinagoga, la scuola primaria, altre possibilità della formazione rabbinica), la dissertazione presenta Gesù come il maestro profetico-messianico. Per sua iniziativa raduna intorno a sé una cerchia di discepoli, li chiama alla sua sequela, costruisce con loro un rapporto personale, li introduce al suo insegnamento, espresso tramite parole e opere (invitandoli quindi all'ascolto attento e alla percezione visiva), infine li prepara alla missione. Tale missione consiste nella continuazione dell'opera di Gesù per mezzo della loro parola e della loro testimonianza[23].

Similmente M. Pesce ("Discepolato", 351-389), mentre fa un confronto tra il discepolato gesuano e quello rabbinico, non passa sotto silenzio l'immagine della sequela di Gesù presentata nel QV. Nel suo breve commento al riguardo scrive che "il rapporto di discepolato [in Gv] non si caratterizza primariamente per una comunanza stabile di vita e di sequela fisica rispetto a Gesù, quanto, più intimamente, per un rapporto di fede e di permanenza nella sua parola. La continuità del discepolato della chiesa con quello storico gesuano e il paradigma quest'ultimo per il primo, vengono così assicurati".

F.F. Segovia ("Discipleship", 76-102), invece, in parte come Schnackenburg, esamina il contesto storico della comunità giovannea, scoprendo "il mondo nel testo" e "il mondo dietro il testo". Anche lui sostiene che la caratterizzazione dei discepoli in Gv serve alla *autoaffermazione della comunità giovannea* contro l'ostile mondo giudaico. Inoltre asserisce che la fede dei discepoli in realtà è un processo consistente nella *graduale comprensione e percezione* delle parole e delle opere di Gesù.

Lo studio di C. Coulot (*Jésus et le disciple*) dedica molta attenzione ai Vangeli Sinottici a proposito della vocazione dei discepoli e della loro sequela di Gesù, ma prende in esame anche la pericope Gv 1,35-51. Il confronto con i Sinottici e l'analisi letteraria svelano che il redattore di Gv si appella ai numerosi titoli cristologici e si serve di uno schema di rivelazione ispirato alla teofania del Sinai, per far scoprire ai lettori l'identità di Gesù. Il discepolo di Gesù si mostra in questo contesto come colui che crede in lui e gli rende testimonianza. Così egli diventa un modello per i cristiani, per tutti coloro, cioè, che sono invitati alla sequela di Gesù. È da notare la conclusione generale dell'opera in cui viene descritta, oltre al rapporto "Gesù ed i suoi discepoli", anche la relazione "maestro – discepolo nella Palestina contemporanea a Gesù", con particolare attenzione alla comunità sadochita di Qumran e al rabbinismo precedente la prima rivolta[24].

[23] Il contributo di Köstenberger è un "modesto supplemento dell'opera di Riesner mediante lo studio della presentazione giovannea di Gesù come il Maestro (*teacher*) nel QV" ("Jesus as Rabbi", 99). Definendo lo scopo del vangelo come "presentare il Gesù storico, e non la storia della comunità giovannea" (*ibid.*, 105), l'autore confronta l'immagine giovannea del rapporto tra Gesù e i suoi seguaci con quella tra i rabbini e i loro discepoli, e constata che Gesù indubbiamente assume il ruolo del Maestro nel QV. Egli, infatti, istruisce i suoi discepoli mediante la sua parola e i suoi gesti/opere/azioni, protegge loro dai detrimenti e provvede alle loro necessità. I discepoli, da parte loro, rispondono con una fedele sequela, includendo il loro servizio e permanenza nell'insegnamento del Maestro (*ibid.*, 112).

[24] Manns, in un articolo recente, "completa" quanto ha scritto Coulot, perché "il tema del maestro e del discepolo percorre lungo tutto il QV, e non solo nel suo capitolo primo" ("Encore une

J.A. du Rand ("Discipleship", 311-325), a sua volta, riassume le proprie indagini sui capitoli 13–17 con l'asserzione che un segno distintivo del discepolato in Gv è l'*amore fraterno*. Il modello di un tale comportamento è per i discepoli l'atteggiamento di Gesù stesso.

W.H. Gloer ("Come and see", 269-301), dopo aver analizzato la condotta dei seguaci di Cristo, giunge alla conclusione che un *autentico discepolo* è colui che *ascolta e riceve la parola* di Gesù, *obbedisce* ai suoi comandamenti, *progredisce* nella comprensione della persona di Gesù e gli dà *testimonianza*.

Particolare attenzione merita lo studio di R. Vignolo, non soltanto a causa delle indagini sui personaggi presenti in Gv 18–19 (Nicodemo, il discepolo amato, Giuda Iscariota), ma anche perché dedica la prima parte del libro alla "metodologia della «costruzione del personaggio»: un aspetto abbastanza disatteso nell'ambito della stessa narratologia e della sua applicazione alla Bibbia". Lo scopo di questa "strategia di comunicazione che il narratore stabilisce con il lettore attraverso la «costruzione» dei personaggi giovannei è ottenere una «teoria» che consenta di cogliere appieno il loro contributo offerto al lettore per fondare adeguatamente la propria fede cristologica" (*Personaggi*, XIII-XIV).

J.T. Carroll e J.B. Green si occupano del tema della morte di Gesù. Nella parte dedicata al QV ("Death of Jesus in John", 82-109), partendo dal problema del conflitto fra Gesù e il mondo *via* la presentazione dell'arte letteraria in Gv 18–19 (simbolo, fraintendimento, ironia) e *via* l'analisi del processo romano, arrivano allo studio dei personaggi nella passione. Dopo la descrizione della figura di Gesù dominante nel racconto, prendono in esame la persona di Giuda Iscariota, del discepolo amato e dei "discepoli segreti" (Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea). Alla fine affermano che *la morte di Gesù è per i discepoli il modello da imitare*: da un lato Gesù, per mezzo del mistero della croce, dà ai suoi seguaci l'esempio dell'amore fraterno, dall'altro la comunità giovannea, soggetta anch'essa all'ostilità del mondo, deve apprendere dal proprio maestro come comportarsi nella crisi.

Nello stesso volume vi è il contributo di D. Senior ("Death of Jesus and Discipleship", 234-255) sul tema: *la morte di Gesù e il suo significato per il discepolato* nel contesto dei quattro Vangeli. All'inizio afferma che i racconti della passione hanno anche lo scopo di invitare alla riflessione sul significato del discepolato. Facendo sempre il confronto sinottico fra tutt'e quattro i racconti, l'autore tocca i seguenti temi: la presenza dei discepoli nella passione; la loro chiamata alla vigilanza e alla preghiera; la testimonianza data alla fede; la critica delle potenze oltraggiose. Nella conclusione afferma che, mentre per alcuni lettori i racconti della

fois", 29.52). L'autore, benché si riferisca qui all'intero vangelo di Giovanni, presta poi la sua attenzione anzitutto al racconto della passione. Riferendosi ai numerosissimi passi attinti dalla letteratura rabbinica, l'esegeta studia i temi, come: la presenza del tema del discepolato nella struttura dei capitoli 18–19, il numero dei discepoli, il rapporto discepolo-Maestro – per passare poi alla caratterizzazione dei discepoli concreti: Pietro e l'altro discepolo, Giuda Iscariota e Nicodemo.

passione possono sembrare un melodramma, per altri sono una realtà attuale: la passione, infatti, insegna al discepolo il giusto comportamento.

D.G. VAN DER MERWE ("Discipleship", 339-359), prendendo in considerazione la missione che Dio Padre ha affidato a Gesù e analizzandola nella prospettiva dello "schema scendere-salire" e del motivo della "mediazione", descrive il discepolato giovanneo con i termini di un *rapporto personale* fra Gesù ed i suoi discepoli e dimostra che esso è *parallelo al rapporto Padre-Figlio*. Grazie a ciò è anche possibile la continuazione della missione di Gesù nell'attività dei discepoli.

D.R. BECK nella sua monografia (*Discipleship*) si occupa dei *personaggi anonimi*, tra i quali il discepolo amato rappresenta il paradigma del vero discepolo, e afferma che il loro *anonimato* abbatte la barriera che separa i personaggi gli uni dagli altri e li avvicina al lettore.

A.J. KÖSTENBERGER, nel suo studio (*The Mission of Jesus and the Disciples*), dopo aver esaminato la caratterizzazione di vari personaggi, giunge alla conclusione che l'evangelista si occupa di loro sia nel *ruolo storico* sia nella loro *funzione rappresentativa per i futuri credenti*. Legame fra gli uni ed gli altri è l'opera dello Spirito Santo. Il compito dei discepoli, cioè la loro missione, viene espressa tramite alcuni verbi di "movimento": *venire*, *seguire* ed *essere mandato*.

Un libro che presenta non solo i discepoli, ma si occupa anche di altri personaggi del QV, è lo studio di J.M. MARTÍN-MORENO. In particolare ci interessa il fatto che, applicando il metodo della *Redaktionsgeschichte* (*Personajes*, 17), prende in esame, tra l'altro, i discepoli presenti in Gv 18–19 (il discepolo amato, la madre di Gesù, Nicodemo, Pietro, Maria Maddalena). Li caratterizza come "i figli della luce" (cfr. 12,36) perché, infatti, secondo l'autore, tutti loro "acogen la luz" (p. 22). Viene all'occasione notato che questi protagonisti "[p]rovenien de todos campos: "varones y mujeres ... fariseos y bautistas; pescadores ... hombres cultos y analfabetos" (*ibid.*).

Illuminante per il nostro tema è lo studio di A. MARCHADOUR, citato già all'inizio. Il suo libro, nonostante tratti dei "personaggi" del QV (e non esclusivamente dei discepoli) è degno di particolare menzione perché fra le persone che egli ha scelto ci sono anche quelle presenti nei capitoli 18–19: la madre di Gesù, Simon Pietro, Nicodemo, Maria di Magdala, il discepolo amato, i Giudei. L'autore attribuisce ai personaggi in Gv il ruolo di "specchio" per una cristologia narrativa: Gesù si rivela tramite la reazione (il comportamento, ecc.) dei vari personaggi. L'esegeta presenta un'analisi piuttosto breve, che dovrebbe essere sviluppata.

Fra le opere che cercano di mettere in rilievo il ruolo delle donne in Gv, incluse nel tema del discepolato, vi è la monografia di M. M. BEIRNE (*Women and Men*). Essa attira la nostra attenzione a causa delle indagini condotte, tra l'altro, su 19,25-27. Lo scopo delle analisi è dimostrare il contributo dato dalle *donne e* dagli *uomini*, costruiti come "una coppia", per il lettore e lo sviluppo teologico del QV.

Degna di attenzione è la dissertazione di R.M. CHENNATTU relativa al tema del *discepolato in Gv come una «relazione di alleanza»* (*Discipleship*). Partendo dalla scena della chiamata dei primi discepoli, concentrandosi poi soprattutto sul discorso d'addio e concludendo con il racconto pasquale, l'autrice esamina la

presenza dei temi dell'alleanza: *elezione; intima e durevole relazione; compresenza; osservanza dei comandamenti di Dio; reciproca conoscenza*. Completa le indagini con l'affermazione che questi temi forniscono una definizione teologica dell'«essere discepolo di Gesù»: avere cioè con il maestro la relazione-alleanza che rispecchia la reciprocità e l'intimità del rapporto Padre-Figlio, rivelato ai discepoli nella vita di Gesù. Lo studio presenta una seria lacuna: mentre offre una diligente esegesi dei capitoli 1; 13–17 e 20–21 (e una superficiale analisi di Gv 2–12), evita quasi del tutto il racconto della passione[25].

Oltre alla sopracitata studiosa indiana, anche Kl'uska ci ispira con la sua dissertazione (*Uczeń ikoną Chrystusa* [= *Il discepolo un'icona di Cristo*]) ad occuparci del tema del discepolato nel racconto della passione di Gesù, anche se lo fa per motivi diversi[26]. L'esegeta sceglie Gv 13,31–16,33 come testo base della sua ricerca. Il tema della dissertazione è per noi notevole. Lo studioso interpreta le parole di Gesù pronunciate durante l'Ultima Cena come indicazione di che cosa vuol dire essere vero discepolo di Gesù: significa essere un'«icona di Cristo». La persona di Gesù funge da paradigma per ogni suo seguace: il discepolo deve amare come il maestro ama (13,34); osservare i comandamenti di Gesù come Gesù osserva i comandamenti del Padre (15,10); essere pronto a subire l'odio da parte del mondo come il mondo prima ha odiato Gesù (15,18); ecc. È naturale infatti che la figura del discepolo venga delineata su quella del maestro: il discepolo *crede* in Gesù, *ama* come Cristo, è sempre *unito* con lui, *compie le opere* di Gesù e gli *dà testimonianza* nel mondo. Una perfetta icona di Cristo, secondo l'esegeta, è il discepolo amato.

Occorre infine menzionare la monografia di E.W. Klink (*Sheep of the Fold*). Anche se essa non tratta *stricto sensu* del tema del discepolato, contribuisce agli studi giovannei con un'originale e interessante interpretazione riguardante i lettori del QV. Secondo l'esegeta, gli ascoltatori del QV non sono "la comunità giovannea", cioè un gruppo specifico di credenti, erede della tradizione di san Giovanni e in qualche modo separato dalla "grande Chiesa", ma una larga comunità dei primi cristiani. Le indagini di Klink fatte, fra l'altro, sulla ricostruzione del "lettore implicito" (*implied reader*) di Gv, cercano di dimostrare che, ad esempio, mentre Pietro o Giovanni Battista sono personaggi ben noti a questo lettore, il discepolo amato gli appare piuttosto come uno sconosciuto. In tale caso – se Klink avesse ragione – quel personaggio anonimo rimarrebbe per sempre non nominalizzato, invitando fortemente il lettore a identificarsi con lui. Il tema del discepolato, insieme a tutto il messaggio del Vangelo di Giovanni, assumerebbe un valore ancora più ampio, universale.

---

[25] È vero che probabilmente non trova in Gv 18–19 il linguaggio *dell'alleanza*, ma ci si aspetterebbe qualche parola più ampia di commento al racconto della passione, proprio perché anch'esso parla dello stretto *rapporto* tra Gesù e i suoi discepoli.

[26] La differenza tra Chennattu e Kl'uska è quella che il secondo non merita l'accusa di trascuratezza nello svolgimento del suo tema, analoga a quella espressa per la prima.

Da questa rassegna risulta che per la maggior parte degli autori il "discepolo" nel QV funge da "modello" per i cristiani, funziona cioè come un "esempio" (non sempre da imitare). È chiaro anche però che quasi nessuno degli esegeti studia sotto questo aspetto i capitoli 18 e 19[27]. Eppure la passione di Cristo è un momento particolare per i suoi discepoli: non è solo «l'ora» di Gesù ma anche «l'ora» della loro prova. Questi capitoli sono quindi importanti sia nel contesto della situazione storica della comunità giovannea[28], sia per ogni lettore potenziale del Vangelo di Giovanni: l'ora della prova, la prova della fede (sia quella esteriore della persecuzione sia quella interiore) è il momento in cui bisogna prendere una decisione; è il tempo in cui viene verificata la qualità dell'essere discepolo di Gesù. I discepoli presentati in Gv 18–19 sono quindi il modello perfetto di quale comportamento assumere e quale evitare nell'ora della prova.

Considerando la mancanza di studi riguardanti questo tema in Gv 18–19, intendiamo occuparcene direttamente. Le nostre indagini si articolano intorno a due fuochi: il discepolo "nell'ora della prova" e *come* in questa situazione funge da "specchio" o luogo di rivelazione del maestro.

1.3. IL RACCONTO DELLA PASSIONE NEL QUARTO VANGELO

Dal momento che il testo scelto per l'analisi della dissertazione è Gv 18–19, occorre anzitutto rispondere a una domanda: è possibile trattare questi due capitoli come a se stanti, distinti dal resto del QV, o si rischia così una estrapolazione indebita?

La risposta ci viene dall'analisi letteraria e dai criteri narrativi, che confermano l'unità dei capitoli 18–19 e la loro autonomia. Non solo l'inclusione che circoscrive tutto il racconto[29], ma anzitutto vari cambiamenti indicano la delimitazione del testo delle nostre indagini. Dal punto di vista del *setting*, l'inizio della passione

---

[27] Anche le bibliografie citate in precedenza (MALATESTA, *John's Gospel. Bibliography*, VAN BELLE, *Johannine Bibliography*, RÁBANOS ESPINOSA – MUÑOZ LEÓN, *Bibliografía joánica*, WAGNER, *Bibliography. John*, MILLS, *John*) presentano le opere che sostanzialmente non si occupano del tema del discepolato (in generale) in contesto della passione di Gesù.

[28] Il loro *Sitz im Leben* è la situazione legata con la *Birkat ha-Minim* e risultante dalla decisione del sinodo di Jabne di cacciare i cristiani dalla sinagoga: cfr. ἀποσυνάγωγος γένηται (9,22), ἀποσυνάγωγοι γένωνται (12,42) e ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν (16,2). La questione verrà trattata nel corpo della dissertazione (cfr. § 5.3.3a), a proposito della caratterizzazione di Giuseppe d'Arimatea (ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, "che era discepolo di Gesù, ma di nascosto, per timore dei Giudei" – 19,38).

[29] Cfr. la ripetizione di non pochi termini: κῆπος in 18,1d e 19,41b; ἐκεῖ in 18,2c.3c e 19,42a; τόπος in 18,2b e 19,41a; ὅπου in 18,1d e 19,41b; in particolare il nome Ἰησοῦς, posto nella prima e nell'ultima riga della storia della passione, all'inizio come soggetto che prende l'iniziativa (Ἰησοῦς ἐξῆλθεν – 18,1a),

è segnato dall'«uscita» di Gesù (ἐξῆλθεν – 18,1a) dal luogo in cui ha pronunciato il suo "discorso d'addio" (Gv 13–17). Cambia inoltre l'argomento e si registra il passaggio dal *discorso* alla *narrazione*. La chiusura della passione, invece, anche se non è chiaramente evidenziata dal cambiamento di *luogo*[30], viene però marcata dal notevole cambiamento di *tempo* (τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων – 20,1a).

Anche i *personaggi* sono un fattore che unisce i capitoli 18–19 e li distingue dagli altri: si tratta soprattutto degli avversari di Gesù, presenti lungo tutto il racconto della passione o almeno nella sua parte centrale (ἀρχιερεύς, ὑπηρέτης, δοῦλος, Πιλᾶτος)[31], ma assenti nei testi contigui alla passione; alcuni non appaiono altrove nel QV.

Non mancano, inoltre, le opinioni che Gv 18–19 sia un testo peculiare dal punto di vista della formazione del NT. Secondo alcuni il racconto della passione è stato il primo strato nel processo della nascita dell'opera evangelica[32]. Infatti, prendendo in considerazione le prime formule kerygmatiche, pronunciate dagli Apostoli, si nota che essi proclamavano "la passione, morte e risurrezione di Gesù". Quindi il racconto della passione (e quello pasquale), nonostante la loro collocazione alla fine dei Vangeli, costituiscono il "cuore" del messaggio trasmesso da Mc, Mt, Lc e Gv[33]. Kähler afferma che il Vangelo di Marco è "la storia della passione con un'ampia introduzione"[34]; l'affermazione sembra potersi applicare alla stessa ragione al Vangelo di Giovanni[35].

---

alla fine come oggetto dell'iniziativa di altri che lo depongono nel sepolcro (ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν – 19,42c).

[30] Un "ostacolo" è qui il termine μνημεῖον, comune a due racconti: sia a quello della passione, sia a quello pasquale (cfr. 19,41c.42b; 20,1[bis].2.3.4.6.8.11[bis]). Come però osserva giustamente Mariano, *Tetelestai*, 48, uno stacco molto netto tra 19,38-42 e 20,1-18 (a proposito del sostantivo μνημεῖον) consiste nel fatto che "in 20,1 il sepolcro viene presentato come il punto d'arrivo del cammino di Maria Maddalena ... e quindi come qualcosa di *narrativamente* nuovo" (il corsivo è dell'autore).

[31] Per ἀρχιερεύς cfr. 18,3b.10c.13c.15bc.16c.19a.22d.24b.26a.35c; 19,6a.15e.21a; per ὑπηρέτης cfr. 18,3b.12b.18a.22b; 19,6a; per δοῦλος cfr. 18,10ce.18a.26a; per Πιλᾶτος cfr. 18,29a.31a.33a.35a.37a.38a; 19,1a.4a.6d.8a.10a.12a.13a.15c.19a.21a.22a.31d.38af.

[32] Florit, *Passione*, 166: "I cicli della Passione si dovettero fissare prima di tutti gli altri come viene asserito dalla scuola [della *Formgeschichte*]"; cfr. Culpepper, *John*, 66-67.

[33] Si noti che "la narrazione [della storia della Passione] di tutti e quattro gli Evangelisti presenta meno discrepanze che quella più breve della Risurrezione" (Florit, *Passione*, 165). Similmente afferma Cipriani, "Questione giovannea", 312-313: "Ad esclusione del racconto della Passione, il materiale narrativo del IV Vangelo è quasi del tutto differente da quello dei Sinottici".

[34] Kähler, *Historische Jesus*, 60 a-a: "Etwas herausfordernd könnte man die Evangelien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung nennen".

[35] Frey, "Theologia crucifixi", 193, scrive: "Das Johannesevangelium ist daher noch mehr ein «Passionsevangelium» bzw. eine «Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung» als das Markusevangelium". Si veda inoltre Müller, "Eigentümlichkeit", 38; Verburg, *Passion als Tragödie*, 31-32 e Tuñí – Alegre, *Scritti giovannei*, 51. La "centralità della Croce" nel QV viene osservata anche da Mariano, *Tetelestai*, 30 e n. 50, il quale, riferendosi a Zumstein, *Jean*, 191-192, indica numerosi testi connessi con la passione, dislocati lungo tutta l'opera.

1.4. "Discepolo/discepolato" in Gv 18–19 a confronto con i Sinottici

Poiché l'intero lavoro si concentra sulla questione riguardante "il discepolo di Gesù nell'ora della prova", conviene porre ancora un'altra domanda: qual'è l'importanza del tema del *discepolato nella passione*? La sua presenza è messa in risalto solo in questo racconto o appare in maniera uniforme in tutto il Vangelo?

Un'attenta osservazione circa il discepolato nel QV ci porta alla conclusione che il tema è presente in tutto il Vangelo ed è disposto nell'opera in modo abbastanza equilibrato[36]. Basta verificare le 78 ricorrenze del sostantivo μαθητής (più una di συμμαθητής in 11,16) in Gv per poter affermare che i discepoli di Gesù sono presenti nella narrazione dalla loro comparsa all'inizio del Vangelo (1,35-51) fino alle ultime scene in cui Gesù risorto incontra i suoi seguaci (21). Il termine manca soltanto nei capitoli 5, 10, 14 e 17[37]. A prima vista, quindi, non sembra che il racconto della passione sia un testo privilegiato per la rilevanza del tema del discepolato. Anzi, ci sono capitoli in cui il numero delle ricorrenze del sostantivo "discepolo" supera quello di Gv 18 e 19.

Un confronto fra Gv 18–19 e il racconto della passione nei *Sinottici* ci fornisce però preziose informazioni, utili per correggere la conclusione appena espressa. Basta esaminare le ricorrenze del sostantivo μαθητής nei Sinottici per notare quanto l'autore del QV dia rilievo al tema dei discepoli nel suo racconto della passione. Infatti, Mc e Lc parlano della presenza dei discepoli soltanto nella scena dell'arresto di Gesù[38] (Mc 14,32; Lc 22,39.45). Mt, oltre allo stesso episodio (Mt 26,36.40.45.56)[39], menziona il fatto che Giuseppe d'Arimatea "era discepolo di Gesù" (Mt 27,57)[40] e alla fine parla dei "discepoli" anche nel contesto di un eventuale furto del corpo di Gesù (Mt 27,64). Gv, invece, parla dei discepoli durante tutta la passione[41]!

Ecco gli elementi peculiari ed esclusivi del racconto della passione secondo Giovanni, connessi con il tema del discepolato: 1) la scena dell'arresto mette in

[36] Destro – Pesce, "Discepolato", 90: "Il modello cardine sul quale il redattore del *Vangelo di Giovanni* si sofferma o che fa da sfondo alla sua narrazione è il discepolato" (il corsivo è degli autori).

[37] Negli altri invece si presenta nel modo seguente: Gv 1 – 2x; Gv 2 – 5x; Gv 3 – 2x; Gv 4 – 6x; Gv 6 – 10x; Gv 7 – 1x; Gv 8 – 1x; Gv 9 – 4x; Gv 11 – 4x; Gv 12 – 2x; Gv 13 – 4x; Gv 15 – 1x; Gv 16 – 2x; Gv 18 – 9x; Gv 19 – 4x; Gv 20 – 11x e Gv 21 – 10x.

[38] Consideriamo l'*arresto di Gesù* come l'inizio del racconto della passione nei quattro Vangeli. Non includiamo quindi i testi che parlano dell'Ultima Cena.

[39] Si notino le 4 ricorrenze di μαθητής nella scena dell'arresto in Mt rispetto a 1 in Mc e 2 in Lc, un segno che corrisponde alla caratteristica generale riguardante la presenza di questo sostantivo nei Sinottici: Mt – 72x; Mc – 46x; Lc – 37x.

[40] È da notare qui l'uso del rarissimo verbo μαθητεύω (ἀπὸ Ἁριμαθαίας ... Ἰωσὴφ ... ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ) invece del sostantivo μαθητής.

[41] Possiamo dire che nel racconto della passione l'autore del QV non lascia spazio senza menzionare i discepoli di Gesù, perché il lettore non dimentichi che il tema del discepolato è uno dei più importanti in Gv 18–19.

risalto l'iniziativa di Gesù e la docile sequela dei suoi discepoli (18,1bf.2d)[42]; 2) Gesù protegge i discepoli di fronte a quanti sono venuti ad arrestarlo (18,8de); 3) a Pietro, nella scena in cui rinnega il Signore, per due volte è chiesto se "è uno dei suoi discepoli" (18,17b.25d); 4) nella stessa scena appare un misterioso "altro discepolo" (18,15ab.16b); 5) l'interrogatorio a cui Gesù viene sottoposto presso il sommo sacerdote non riguarda la distruzione del tempio e l'identità di Gesù, come nei Sinottici, ma concerne "i suoi discepoli e il suo insegnamento" (18,19bc); 6) presso la croce è presente "il discepolo amato" (19,26b.27ad), figura propria del QV; 7) alla fine, nella scena della sepoltura appare Giuseppe d'Arimatea, che solo Giovanni – in modo più completo di Mt 27,57: ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ – caratterizza come "discepolo di Gesù ma di nascosto" (19,38cd). Non v'è dubbio quindi che il tema del discepolato trova un posto di rilievo nel racconto della passione secondo Giovanni.

1.5. Chi è il "discepolo" in Gv 18–19?

Bisogna chiarire chi sia in realtà il *discepolo* di Gesù in Gv 18–19. Da un lato, non ogni personaggio presente nel racconto della passione è un seguace di Cristo. Dall'altro, il tema del discepolato non può limitarsi alle ricorrenze del sostantivo μαθητής e del verbo μαθητεύω[43]. I discepoli, infatti, possono essere indicati in modo diverso, per esempio con un pronome personale o dimostrativo; ed è possibile che alcuni seguaci di Gesù non siano mai nominati con il sostantivo μαθητής, pur essendo veri discepoli di Gesù.

Dobbiamo anzitutto affermare che nell'ambito della nostra ricerca entreranno senza dubbio coloro ai quali è attribuito il nome μαθητής, vale a dire l'altro discepolo e/o il discepolo amato, Giuseppe d'Arimatea e infine tutti i discepoli come gruppo che segue Gesù (cfr. 18,1bf.2d.15ab.16b.17b.19b.25d; 19,26b.27ad.38c). Inoltre Pietro e Giuda Iscariota, anche se in Gv 18–19 non sono nominati esplicitamente come

[42] È vero che in questi versetti il racconto giovanneo assomiglia a quello lucano, ma la presenza dei discepoli è più forte in Gv per la *triplice* ripetizione dello schema "Gesù – discepoli", come risulta dal confronto dei testi paralleli. Gv 18,1-2: dal cenacolo Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ; nel Getsemani εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ; Giuda sapeva che spesso συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Lc 22,39 dice soltanto che dal cenacolo Gesù ἐξελθὼν ἐπορεύθη ... ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί. In Mc 14,26.32 Gesù e i discepoli sono il soggetto sottinteso dei verbi ἐξῆλθον ed ἔρχονται, relativi al loro uscire dal Cenacolo e andare al Getsemani, dove Gesù si rivolge a loro: καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. In Mt 26,30 invece i discepoli non sono nominati, ma c'è solo il verbo ἐξῆλθον al plurale.

[43] Parlando dei "discepoli", evitiamo intenzionalmente il concetto dei "Dodici", che non è di grande importanza nel QV: δώδεκα appare soltanto in 6,67.70.71; 20,24 e indica una cerchia più stretta dei seguaci di Gesù (cfr. Borrel, "Dotze", 301; Collins, *Things*, 80-86).

"discepoli", appartengono a questo gruppo, anzi alla cerchia dei δώδεκα (6,67-70): Pietro è incluso nei μαθηταί di 18,1bf.2d, come emerge dalla logica della narrazione, sia prendendo in considerazione tutto il QV sia anche soltanto la scena dell'arresto; Giuda Iscariota invece, anche se arrivò nei pressi del giardino associato alla truppa venuta per arrestare Gesù, apparteneva al gruppo dei discepoli, come risulta da Gv 18,2. A proposito di Pietro, occorre inoltre notare che in 18,15a è il soggetto del verbo ἀκολουθέω. Benché esso significhi semplicemente "seguire", "camminare insieme" o "accompagnare", assume nel QV anche un senso più profondo, esprimendo l'atteggiamento "discepolare" nei confronti di Gesù[44]. Ne consegue che senza dubbio Pietro trova il suo posto tra i discepoli.

Appaiono in Gv 18–19 anche altri personaggi, associati a Gesù in diverso modo, anche se manca un'esplicita indicazione che essi appartengano al gruppo dei discepoli: sua madre e le altre donne che stavano presso la croce, e Nicodemo. È vero che le donne in 19,25 accompagnano il discepolo amato; è vero che la loro presenza viene espressa tramite il verbo ἵστημι, che ha un significato pregnante, esprimente non solo il semplice fatto della presenza fisica ma anche la loro unione con Gesù crocifisso (εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ); è vero infine che esse con il discepolo amato sono testimoni delle parole di Gesù pronunciate dalla croce. Queste caratteristiche, tuttavia, sono sufficienti per dare loro il nome di "discepole"? Similmente Nicodemo: basta forse il parallelismo tra la descrizione della sua persona e quella di Giuseppe d'Arimatea – questo è detto esplicitamente: ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δέ, quello è caratterizzato con un'espressione corrispondente solo a κεκρυμμένος: ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτός (19,38-39) – o basta forse il suo gesto eccezionale nei confronti di Gesù morto per affermare che egli sia un μαθητής? Le domande rimangono e stimolano le nostre indagini.

Sempre parlando di coloro che si trovano vicino a Gesù crocifisso, occorre notare la presenza di altri due con-crocifissi (αὐτὸν ἐσταύρωσαν, καὶ μετ᾽ αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν – 19,18). Non manca chi pensa che anch'essi potrebbero essere discepoli[45], tanto più che Gv, diversamente dai Sinottici, non li descrive con i sostantivi negativi λῃστής/κακοῦργος. Ma anche qui sorge la domanda: è sufficiente il solo fatto della loro presenza vicino a Gesù e la mancanza di una sfavorevole caratterizzazione per farli rientrare nella cerchia dei discepoli[46]? Si noti che essi non offrono niente a favore di Gesù né sono destinatari

---

[44] Cfr. 1,37.38.40; forse anche 10,4.5.27; 12,26; 13,36[bis].37; 18,15, ma sicuramente e anzitutto 1,43; 21,19.22 dove Gesù con le parole ἀκολούθει μοι chiama esplicitamente qualcuno a "seguirlo".

[45] Cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 805.

[46] Così interpreta il fatto Perotti, "Ladroni", 135: "Giovanni sembra ignorare le colpe dei συσταυρωθέντες con il Cristo, e comunque ne omette l'indicazione, forse perché la figura carismatica del Messia è così grandiosa da oscurare totalmente l'immagine dei compagni di supplizio, che sono dei condannati anonimi e rei di delitti imprecisati, e dunque citati *en passant*". Similmente Mariano, *Tetelestai*, 111 n. 266 (con riferimento a Loisy e Lagrange): "I due uomini crocifissi con Gesù sono per lui una sorta di *corteo regale*. Forse è per questo, che a differenza dei Sinottici (cfr. Mc 15,27; Mt 27,38; Lc 23,33), Giovanni non dice che si tratta di malfattori".

di parole e/o opere di Gesù nella narrazione. Sembra che questi argomenti siano sufficienti per escludere i due con-crocifissi dal gruppo dei discepoli. I loro legami con i μαθηταί appaiono veramente troppo deboli[47].

Nel racconto della passione sono presenti anche i seguenti personaggi: i sommi sacerdoti e i loro servi, la portinaia, la coorte con il tribuno, i soldati e Pilato. È difficile trovare argomenti che possano farli considerare discepoli di Gesù. Al contrario, appaiono antagonisti non solo di Gesù ma anche dei suoi discepoli. Se Gesù chiede alla coorte con il tribuno e ai servi dei Giudei venuti ad arrestarlo (18,3.12) di lasciare liberi coloro che stavano con lui (18,8); se i servi e la portinaia interrogano Pietro a proposito del suo discepolato (18,17ab.25cd); se infine il sommo sacerdote interroga Gesù per ciò che concerne i suoi discepoli (18,19), è ovvio che tutti costoro non possono essere chiamati discepoli di Gesù. Così pure sono esclusi Pilato e i soldati romani, che appaiono soltanto nella parte centrale della passione e hanno il ruolo di eseguire il processo ed effettuare la sentenza di condanna. È chiaro che tutti i personaggi ostili nei confronti di Gesù, eccetto Giuda Iscariota, sono da escludere dal numero dei discepoli.

Dall'analisi risulta che non tutta la passione ma solo alcune sue parti saranno oggetto delle nostre indagini. I testi che parlano dei discepoli di Gesù sono i seguenti: 18,1-14; 18,15-27; 19,24h-27 e 19,38-42[48]. Non verrà presa in considerazione la parte centrale del racconto (18,28-19,15), quella cioè che descrive il processo romano davanti a Pilato. A proposito invece dei restanti testi della passione (19,16-24g e 19,28-37, specialmente 19,35-37), nonostante la mancanza del sostantivo μαθητής, si farà riferimento ad alcune idee là presenti, data la loro vicinanza a 19,24h-27 e 19,38-42 e la coerenza tematica risultante dalla lettura continua della narrazione.

---

[47] Esiste una tradizione patristica (cfr. MARCOVICH, *Iustini Dialogus*, 90,4-5; 97,1, 111,1-2 e 131,4-5 [pp. 226.236.260-261.297]) che confronta Gesù sulla croce con Mosè, assistito da Aronne e Cur (cfr. ἐντεῦθεν εἷς καὶ ἐντεῦθεν εἷς in Es 17,12 [LXX] ed ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν in Gv 19,18c), ricordata da BOISMARD, "Jésus, le Prophète comme Moïse", 20-22, che cita anche *La Lettera di Barnaba* 12,9. MARIANO, *Tetelestai*, 74 n. 99, scrive: "Alla luce di Es 17,12, Mosè appare come *figura* di Cristo che dalla croce, [con le mani tese] intercede efficacemente per tutti gli uomini". Questa tradizione potrebbe suggerire di trattare i due con-crocifissi come delle persone *positivamente* associate a Gesù. Ma non è difficile percepire una grande differenza tra il loro *status* e quello rappresentato da Aronne (fratello di Mosè) e Cur (probabilmente il marito di Miriam, sorella di Mosè).

[48] Della delimitazione delle singole pericopi tratterà il paragrafo seguente (§ 1.6.2).

1.6. Struttura globale della passione secondo Giovanni

1.6.1. Nota preliminare

Per essere comprensibile e trasmettere con efficacia il suo messaggio, un testo deve avere una sua logica: la relazione tra i vari elementi che lo compongono forma la sua struttura. Non esiste però un unico tipo di struttura: c'è quella letteraria, retorica, narrativa, ecc., e nessuna di esse può pretendere di essere "unica e perfetta"[49]. A ogni tipo di struttura corrisponde un metodo di analisi con criteri ben definiti: occorre usarlo correttamente e insieme avere il senso del suo limite[50]. Anche all'interno dello stesso tipo di analisi, ad esempio di quella letteraria, si nota nei vari studiosi una pluralità di risultati, derivanti dal modo più o meno attento di applicare lo stesso metodo. Il Vangelo di Giovanni è stato sottoposto a vari metodi di analisi e gli sono state attribuite decine di strutture diverse. La nostra dissertazione propone una nuova struttura della passione basandosi soprattutto sui criteri letterari, senza disattendere altri criteri, come quelli narrativi[51]. Qui diamo uno sguardo generale alla composizione letteraria di Gv 18–19; l'analisi dettagliata verrà effettuata nei capitoli seguenti.

1.6.2. La struttura

Già da una rapida osservazione della nostra struttura[52] si nota la presenza delle *sei colonne o pericopi*, disposte a due a due (costituenti, quindi, *tre dittici letterari*), suddivise poi in *paragrafi* (segnati con le maiuscole X, X', Y, Y', A, B', ecc.), frazionati a loro volta in *unità*. Spesso (ma non sempre) l'unità corrisponde a un versetto del testo critico. Ciascuna unità è poi divisa in *righe* dette *cola* (segnate con le minuscole a, b, c, ecc.).

---

[49] Meynet, *Trattato*, 211: "Se è possibile e anche necessario parlare di molteplicità delle strutture, ciò non può significare altro che la molteplicità dei livelli di organizzazione del testo". Siamo consapevoli che la struttura letteraria, pur svolgendo un grande ruolo nella trasmissione del messaggio (cfr. anche Manns, "Passion", 46: "the structure helps to define the main theological themes"), non esaurisce tutte le "possibilità espressive" del testo e non spiega tutte le sue difficoltà. Condividiamo in pieno un'autorevole affermazione di Vanhoye, "Ricerca esegetica", 27: "Non pretendo, naturalmente, che la struttura letteraria sia una chiave universale, capace di risolvere ogni problema".

[50] Ad esempio gli studi, che osservano le figure retoriche come principali indicazioni strutturali, trascurano spesso altri criteri, come i cambiamenti del *setting* narrativo (spazio, tempo), degli attori e delle azioni, ecc.

[51] Al riguardo Vanhoye, "Discussions sur la structure", 369-370, suggerisce: "J'accorde une priorité aux indices littéraires", aggiungendo però "mais non une exclusivité".

[52] Cfr. Appendice 1.

Come si è giunti alla conclusione che il testo è sistemato in pericopi, paragrafi, unità e righe? Il punto di partenza dell'analisi della struttura letteraria di un testo è proprio la riga, in greco κῶλον o "membro" di un periodo. Il primo passo dell'analisi è quindi la disposizione colometrica del testo[53], la quale sembra corrispondere bene allo stile giovanneo. Diversamente dalla poesia, dove si parla di sticometria, la *colometria* riguarda la *prosa ritmica*. Il fenomeno, ben noto nella letteratura greca antica, equivale alla divisione del periodo in più brevi "elementi del pensiero", cioè *cola* e *commata*, detti in italiano *membri* e *incisi*; essa svolge il ruolo "di interpunzione del testo". Mentre un *colon* rappresenta in se stesso una costruzione completa, un *comma* di solito è parte di un *colon*, anche se, a volte, anch'esso può formare una riga a se stante. Un periodo può essere formato da uno, due, tre, quattro o più *cola*. Nel "periodo bimembre" appaiono due κῶλα, che possono svolgere il ruolo di protasi e apodosi. In quello "trimembre" i due primi *cola* possono avere la funzione di protasi, mentre il terzo di apodosi. Sembra, però, che sia il periodo di quattro membri (περίοδος τετράκωλος) quello che rappresenta in modo com-pleto e perfetto la lunghezza del periodo[54].

La lunghezza di un κῶλον non è fissa: la sua misura è determinata dal *senso* di una riga, basato su una sua "lettura intelligente" (perciò un κῶλον può essere chiamato "una riga di senso"), ma la sua lunghezza dipende anche dal "ritmo del respiro"[55]. Si possono enumerare, senza pretesa di esaustività, i seguenti criteri di base per riconoscere un *colon*:

---

[53] Cfr. Meynet, "Analisi retorica", 288.

[54] In questa introduzione generale alla colometria ci rifacciamo alla dissertazione di Giurisato, *Prima Lettera di Giovanni*, dove nelle pagine 263-268, oltre alla descrizione del fenomeno, si possono trovare i riferimenti alle opere che trattano della colometria: Lausberg, *Handbuch*, §§ 925-940 (con il rimando a questo manuale ci dispensiamo dal citare i singoli autori dei testi in esso raccolti); Lausberg, *Elemente*, §§ 453-456; Mortara Garavelli, *Retorica*, 274-276; Fitzpatrick, *Structure*, 13*-17*; Schütz, "Kolometrie", 161-184; Kleist, "Colometry", 26-27; Lang, "Schreiben", 40-57; Meynet, *Trattato*, 132-146. Prendiamo in considerazione anche gli articoli di Giurisato, dove troviamo gli esempi di applicazione dell'analisi letteraria che stiamo per svolgere, cfr.: Giurisato, "Il comandamento di Gesù", 145-161; Id., "Spirito di verità", 155-172; Id., "Gv 15,1-8", 689-715; Id., "Gv 16,16-33", 171-214. In questi studi si osserva il seguente ordine nel procedimento dell'analisi letteraria: disposizione colometrica > composizione dei paragrafi > connessione dei paragrafi nella lettura continua > connessione dei paragrafi nella lettura parallela > messaggio. Anche se il greco del Nuovo Testamento rappresenta la κοινὴ διάλεκτος, non vengono meno del tutto le regole della composizione del testo tipiche del greco classico. Come si vedrà, anche nel linguaggio semplice di Giovanni, notato da molti (cfr. Charlesworth, *Beloved Disciple*, 332 n. 26: "In the GosJn the Greek is bewitchingly simple"; Neyrey, *John*, 5: "his Greek may lack sophistication"; Bultmann, *Johannes*, 491-492: "In der Passions- und Ostergeschichte ... [ist] die Sprache ein vulgäres, leicht semitisierendes Griechisch ... der Satzbau ist sehr einfach ... die Satzverbindungen sind primitiv"), il cui valore letterario a volte viene giudicato di poco conto (cfr. Ellis, "Inclusion, Chiasm", 269: "*John did not know* many of the rhetorical techniques described by Aristotle, Cicero, and other later rhetoricians" [il corsivo è nostro]), si possono trovare diverse figure retoriche che aiutano a cogliere la struttura letteraria, in cui si osserva sia la coesione formale sia la coerenza tematica.

[55] Cfr. Meynet, *Trattato*, 140-143.

1) le frasi con un verbo finito (ma, a volte, anche gruppi di parole che contengono una predicativa verbale, anche se non finita [infinitivo, participio] oppure una forma predicativa nominale [sostantivo predicativo / *Prädikatsnomen*]; anch'esse rappresentano una completezza semantico-sintattica);

2) le frasi coordinate (ma non nel caso di sinonimia, zeugma, ecc.);

3) le frasi parallele (*parallelismus membrorum*);

4) le frasi dipendenti: relative, dichiarative, causali, ecc.;

5) le apposizioni;

6) i vocativi, le esclamazioni e le interiezioni[56].

Il secondo passo dell'analisi letteraria è la delimitazione dei paragrafi, che risulta dalla loro stessa composizione interna. Essi hanno una propria struttura e un loro senso compiuto. Li si nota in modo chiaro nei testi discorsivi e nei racconti della passione e della risurrezione, non ugualmente nella prima parte narrativa di Gv 1–12. Nella ricerca della coesione formale dei paragrafi presteremo attenzione ai rapporti tra gli elementi linguistici presenti nei diversi *cola*[57]. Prenderemo tuttavia in considerazione non solo i lessemi totalmente o parzialmente identici o opposti (omonimi, sinonimi, antonimi, lessemi paronomastici o quelli appartenenti allo stesso campo semantico), ma anche quei lessemi (o morfemi o sintagmi) che svolgono identiche funzioni sintattiche (soggetti, complementi, ecc.)[58]. Uno degli strumenti utili per esaminare i paragrafi, come pure le unità di cui essi si compongono, sarà l'individuazione delle figure retoriche[59].

---

[56] Si noti la flessibilità di alcune regole della colometria (cfr. Meynet, *Trattato*, 138-139, che parla dei membri contenenti *più di una proposizione* o dei membri che sono *un semplice sintagma che fa parte della stessa proposizione del membro precedente*). Questo fatto permette a noi di discostarci, per esempio, dalla proposta di Van Belle, concernente Gv 18–19 (cfr. *Parenthèses*, 313-322), il quale, oltre all'identificazione delle parentesi, "ricupera" anche la mancanza della disposizione colometrica nell'edizione Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece[27]*. Inoltre modificheremo un po' il testo strutturato di Giurisato (C*ommento al Vangelo di Giovanni*, in preparazione), che si basa sul testo e sui diversi segni di divisione del *Codex Vaticanus* (B). Siamo debitori a questo commento non soltanto per aver usufruito di alcuni risultati delle indagini, ma anche per la nostra seguente spiegazione della struttura di Gv.

[57] Obara, *Strategie*, 26, definisce così la "coesione" formale: "concerne la connessione linguistica (grammaticale e lessicale) tra le parti del discorso; quindi non riguarda il significato del discorso ma la sua costruzione ... Tra i principali fattori di coesione si contano: le relazioni congiuntive (tra ciò ... termini di contrasto, conseguenza e tempo), la coreferenza (relazioni di carattere anaforico e cataforico tra due elementi linguistici), ... la ripetizione, ... le relazioni lessicali (sinonimia, iponimia, antonimia, complementarietà, inversione, incompatibilità), le relazioni di confronto". L'autrice polacca fa riferimento a diversi specialisti della linguistica (Sabatini, Wales, Groom e Crystal).

[58] Cfr. Meynet, *Trattato*, 107-126.

[59] Giurisato, *Prima Lettera di Giovanni*, 276, scrive: "Sull'esempio dei commentari ... del 1500-1700 ... pensiamo sia necessario esaminare anche le figure ... Tutte ci aiuteranno ad apprezzare meglio la finezza della composizione della 1 Gv". Riteniamo che queste parole valgano anche per le nostre indagini concernenti Gv 18–19.

Più paragrafi costituiscono una pericope. Nella ricerca della sua delimitazione verranno in aiuto, conformemente al suggerimento di un eminente esperto della retorica biblica, i seguenti elementi della struttura: l'annuncio del tema, le inclusioni, i vocaboli caratteristici che corrispondono al tema svolto nel brano, i parallelismi (sinonimici/antitetici), ecc[60]. La lunghezza delle pericopi è varia. In genere corrispondono all'estensione di una colonna, ma a volte la superano e in base all'unità letteraria e tematica coincidono con la lunghezza di un capitolo (per esempio 4,4-45; 5,1-47; 6,1-71; 9,1-41; 11,1-57). Anche in questi casi però si nota una loro articolazione interna, per cui la grande pericope si può dividere in pericopi più piccole, corrispondenti a quelle normalmente estese quanto una colonna. Chiameremo pericopi allora anche queste colonne. Il termine qui non indica le colonne "piene" dei codici antichi, dove sono riempiti tutti gli spazi della pagina (non solo quelli tra le parole: *scriptio continua*), ma le colonne corrispondenti alle pericopi, che hanno lunghezza variabile, disposte come ipoteticamente lo erano nel testo originale, prima che il copista lo ricopiasse riempiendo tutti gli spazi vuoti a causa del costo del materiale scrittorio. Il testo strutturato, riportato nell'Appendice 1, vuole essere la ricostruzione ipotetica di quello originale (tolti i numeri e i segni marginali), un tentativo di ritorno al "testo come oggetto concreto, materiale", all'«aspetto fisico di un manoscritto ... come il testo era disposto, come era scritto»[61]. In realtà non abbiamo nessun testo originale di Giovanni; questa disposizione in pericopi di varia lunghezza e abbinate, intende solo metterne in rilievo la struttura letteraria. Resta una semplice ipotesi che l'autore originario abbia disposto il testo in questo modo per evidenziarne anche otticamente la struttura.

In Gv le colonne sono sempre *abbinate* in base a un certo numero di termini uguali (verbi con la stessa radice, sinonimi, antonimi, ecc.), dando origine in questo

[60] Cfr. Vanhoye, "Ricerca esegetica", 21.23. L'autore propone di notare anche "i cambiamenti di genere letterario" che, come vedremo, avranno luogo anche nella nostra struttura (a proposito dei paragrafi AA' e BB' del primo dittico [18,4-9.10-11.19-21.22-24]) e "le parole-gancio"; quest'ultima caratteristica però è valutata dall'esegeta poco rilevante (cfr. *ibid.*, 17-20.23 riguardo alla sua discussione con le tesi di Vanagay e Thyen sulla *Lettera agli Ebrei*). Del parallelismo (inteso come un tipo di simmetria), dell'inclusione, dell'annuncio del tema e del cambiamento del genere letterario parla anche Giurisato, *Prima Lettera di Giovanni*, 269-272.274-276. Occorre inoltre ricordare i criteri letterari proposti da Mlakuzhyil, *Structure*, 87-88: "conclusions, introductions, inclusions, characteristic vocabulary, geographical indications, chronological indications ... techniques of repetition and change of literary genres". Anche Segalla, *Evangelo*, 282-285, indicando diverse categorie di criteri di strutturazione, a proposito di quelle "letterarie che delimitano una pericope o una parte dell'opera letteraria" enumera le introduzioni, le conclusioni, le inclusioni (p. 282), come pure il parallelismo, il chiasmo, ecc. (p. 284) – caratteristiche importanti anche per la nostra ricerca. Riferendosi a Segalla, Mariano, *Tetelestai*, 27, afferma: "una buona struttura deve necessariamente partire dal testo e tornare al testo".

[61] Gamble, *Libri*, 70. Nella premessa al suo libro l'autore si domanda "quale forma (o forme) ebbero materialmente i primi scritti cristiani", quali erano "le effettive dimensioni bibliologiche": "il mio intento è di riflettere su questi testi il più concretamente possibile", "ricavarne una ricostruzione attendibile del versante bibliologico" (*ibid.*, 9.10).

modo a un dittico letterario. Nei testi discorsivi e nel racconto della passione il parallelismo è più stretto: le colonne sono articolate in *paragrafi aventi ognuno il suo parallelo nella colonna abbinata*. I paragrafi paralleli sono indicati dalle lettere marginali (ad esempio ABCC'B'A'). In alcuni dittici ricorrono termini presenti esclusivamente in essi e mai altrove in Gv.

Oltre alla costruzione a dittico, si osserva in Gv anche quella "*a bifoglio*". Due dittici tra loro paralleli formano il contenuto di ogni bifoglio. Tale disposizione è visibile ancora meglio nei casi dove i termini ricorrono esclusivamente in quel bifoglio. Ciò significa che i due dittici formano una unità letteraria e tematica.

Il racconto della passione e quello della risurrezione, tuttavia, si compongono di tre dittici: si tratta di una costruzione "*a trifoglio*". Oltre al fatto che si ha un argomento unitario, la connessione dei tre dittici della passione è dimostrata in particolare dall'*inclusione* costituita dai seguenti termini: Ἰησοῦς, ὅπου, κῆπος, τόπος ed ἐκεῖ[62].

Il racconto della passione presenta ancora una particolarità interessante: come il dittico dell'incontro di Gesù con Nicodemo (3,1-21 || 3,22-4,3), anche i due che ci interessano in modo speciale, perché contengono tutti i testi che parlano dei discepoli nella passione (18,1-14 || 18,15-27 e 19,16-30 || 19,31-42), si presentano come costruzioni "*a griglia*". Nelle pericopi abbinate si nota, infatti, un doppio parallelismo: sia verticale (XX', YY'), sia orizzontale (XY, X'Y', AA', BB').

Dopo aver spiegato brevemente il significato di alcuni termini (*colon*, unità, paragrafo, pericope, dittico, bifoglio, trifoglio, griglia) e accennato a specifici fenomeni strutturali, prima di passare alla dimostrazione di quanto affermato occorre sottolineare che il criterio fondamentale che adotteremo nell'analisi letteraria è quello di dare la *priorità alle parole/termini* e non alle idee/concetti/temi. L'interprete deve seguire il percorso inverso a quello dell'autore: attraverso la mediazione lessicale risalire alla struttura letteraria e al pensiero[63].

Applicando il suddetto criterio, procediamo ora alla dimostrazione del parallelismo tra i paragrafi e le pericopi mediante la registrazione dei *termini paralleli*, presentati schematicamente[64]:

---

[62] All'inizio e alla fine del racconto della passione: 18,1-3 e 19,41-42 (cfr. sopra § 1.3).

[63] Vanhoye, "Discussions sur la structure", 369-370, indica chiaramente l'ordine da seguire: "Ma position consiste à dire que, pour établir la structure d'un texte, il faut rechercher attentivement les indices littéraires de composition, au lieu de se contenter de rechercher les idées du texte. J'accorde une priorité aux indices littéraires, mais non une exclusivité", e Id., "Indices de la structure", 495: "En effet, si les critères conceptuels ne sont pas des bons guides pour le début des recherches, ils sont de bons juges à la fin". Il tragitto, invece, che dà il primato al corso dei pensieri, segue la regola enunciata da Flacius Illyricus, secondo il quale l'interprete ripercorre lo stesso cammino dello scrittore, che prima trova gli argomenti (*inventio*), poi li mette in ordine (*dispositio*) e infine cerca le parole adatte (*elocutio*) (cfr. *Clavis Scripturae Sacrae*, 89).

[64] Non prendiamo in considerazione le parole ricorrenti in quasi ogni paragrafo di un dittico (il nome proprio Ἰησοῦς o Πιλᾶτος, alcuni verbi comuni, pronomi, preposizioni, ecc.) ma ci concentriamo sui termini più significativi (includendo talvolta anche i preverbi) i quali, grazie alla loro rara ricorrenza

Anzitutto, al livello dell'intero racconto della passione, la già menzionata *inclusione* circoscrive tutto il trifoglio (Ἰησοῦς [18,1a; 19,42c], ὅπου [18,1d; 19,41b], κῆπος [18,1d; 19,41b], τόπος [18,2b; 19,41a] ed ἐκεῖ [18,2c.3c; 19,42a])[65].

1. Il primo dittico (18,1-14 || 18,15-27)[66]:

- La delimitazione del primo dittico è indicata da una *inclusione* formata da tre elementi:
  - κῆπος (18,1d.26c), che nel dittico è presente solo qui;
  - ἀρχιερεύς (18,3b.24b.26a);
  - i sostantivi sinonimici ὑπηρέτης (18,3b) e δοῦλος (18,26a).
- Prima colonna, parallelismo verticale tra XX':

1) i verbi λαμβάνω (18,3a.12c[+συν-]), ἄγω (18,2c[+συν-].13a), i termini σπεῖρα (18,3a.12a), ἀρχιερεύς (18,3b.13c + Ἅννας/Καϊάφας in 18,13ab.14a come equivalenti), ὑπηρέτης (18,3b.12b), Ἰουδαῖος (18,12b.14a + ἀρχιερεύς/Φαρισαῖος in 18,3b come suoi equivalenti) e il relativamente frequente preverbio συν- (18,2c.12c.14ab);

2) dal punto di vista del *setting* spaziale si osserva qui il movimento inverso: il passaggio da Gerusalemme al giardino (X: 18,1-3) e il ritorno dal giardino alla città santa (X': 18,12-14);

3) vi è inoltre il legame basato sul rapporto *scopo-compimento*: la truppa che in 18,2-3 è venuta con l'intenzione di arrestare Gesù e trasferirlo ai sommi sacerdoti, in 18,12-14 l'ha realizzata;

4) la loro forma è interamente *narrativa*, distinguendosi da quella di AB, che oltre alle descrizioni riportano i dialoghi;

(a volte anche esclusività), svelano più palesemente l'intenzione dello scrittore di suddividere e abbinare paragrafi e pericopi.

[65] Il già citato articolo di Vanhoye insiste sul valore della figura dell'*inclusione*. La retorica biblica, diversamente da quella "greco-latina che prescrive di evitare le ripetizioni verbali, segno di povertà di vocabolario ..., vi ricorre volentieri, perché aiutano molto a percepire i limiti di una unità letteraria" (cfr. "Ricerca esegetica", 15). Anche Segalla, *Evangelo*, 283, scrive: "Le *tecniche della ripetizione* sono tipiche dello stile biblico e lontane dalla nostra mentalità" (il corsivo è dell'autore). Mlakuzhyil, *Structure*, 186 non è convinto che κῆπος funzioni come segno d'inclusione che circoscrive i capitoli 18 e 19, data la sua ulteriore ricorrenza in 18,26c e la designazione in 19,41b di un giardino diverso rispetto a quello indicato in 18,1d. Siamo d'accordo solo con l'ultima affermazione dell'autore; ci permettiamo invece di osservare che purtroppo non ha notato nessun altro termine parallelo presente agli estremi del racconto della passione (Ἰησοῦς, ὅπου, τόπος ed ἐκεῖ). Inoltre, come vedremo, il sostantivo κῆπος in 18,1d e 18,26c sarà considerato nel nostro studio come uno degli elementi d'inclusione del primo dittico della passione.

[66] Cfr. Oniszczuk, *Passione*, 83, dove l'autore presenta schematicamente i rapporti principali che uniscono la sequenza 18,1-28. Nonostante si possa avere l'impressione che la nostra proposta di struttura assomigli a quella dello studioso citato, in realtà vedremo (dopo la nostra presentazione dei *termini paralleli* e, di conseguenza, della composizione dei paragrafi e delle unità) che la nostra struttura si distingue nettamente da quella dello studioso polacco.

5) un fenomeno interessante – dentro la prima colonna, ma fuori dello schema XABX' – è il contrasto tra il triplice ἐγώ εἰμι di Gesù (18,5d.6b.8c) e il triplice ἦν riguardante i sommi sacerdoti (18,13bc.14a).

- Seconda colonna, parallelismo verticale tra YY':

1) i nomi Σίμων (18,15a.25a), Πέτρος (18,15a.16ae.17a.18e.25a.26b.27a), il sintagma οὐκ εἰμί (18,17d.25g) e le frasi μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ (18,17b.25d), ἦν δὲ Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος (18,18ef.25ab), esclusivi di questi due paragrafi;

2) i due paragrafi sono strettamente uniti perché insieme contengono il triplice rinnegamento di Pietro e soltanto insieme riportano il compimento del preannuncio di Gesù espresso in 13,38; letti come a se stanti, Y e Y' non svolgerebbero questa funzione importante.

- Parallelismo orizzontale all'interno del primo dittico:

➢ XY:

1) la ricorrenza del sostantivo μαθητής, come annuncio del tema[67], all'inizio di ambedue le colonne: tre volte in 18,1bf.2d e una implicita in 18,2 in rapporto a Giuda, che "sapeva" perché era anche lui un discepolo; quattro volte in 18,15ab.16b.17b;

2) la *sequela* di Gesù da parte dei suoi discepoli, espressa da tre proposizioni nella prima colonna (X: ['Ιησοῦς] ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ / εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ / συνήχθη ... μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ – 18,1-2) e da una nella seconda (Y: ἠκολούθει δὲ τῷ 'Ιησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής – 18,15a);

3) la frequente presenza dei preverbi ἐξ-/εἰσ- (18,1ae.15c.16be), degli avverbi di luogo ἐκεῖ ed ἔξω (18,2c.3c.16a) e della preposizione εἰς (18,1e.15c) all'inizio delle pericopi (quasi esclusivamente nei paragrafi X e Y) come indicazione dell'avvicinarsi o dell'entrare negli spazi chiusi (κῆπος, αὐλή) nei quali si svolgerà l'azione;

4) in XY si hanno le scene iniziali di eventi che soltanto in X'Y' si concluderanno;

➢ AA':

1) i frequenti "verbi di dire" λέγω (18,4c.5c.6a.7c.8b.9b.21e), ἐπερωτάω/ἐρωτάω (18,7a.19a.21ab) e ἀποκρίνομαι (18,5a.8a.20a) che svelano il carattere *dialogico* di questi paragrafi abbinati (il dialogo di Gesù con la truppa mandata dai sommi sacerdoti / il dialogo di Gesù con il sommo sacerdote);

2) alla *triplice* affermazione di Gesù ἐγώ εἰμι (18,5d.6b.8c) – densa di valore teofanico, come si desume dalla reazione degli interlocutori (18,6) – corrisponde la *triplice* presenza del pronome ἐγώ in bocca a Gesù di fronte al sommo sacerdote (18,20bc.21e; si noti ogni volta la sua posizione enfatica) e dei verbi di dire che riassumono il ministero della parola svolto da Gesù (ἐδίδαξα, εἶπον) e tre volte λαλέω col senso pregnante di discorso di "rivelazione" (18,20be.21c);

3) il verbo οἶδα (18,4a.21d) e l'aggettivo pronominale indefinito οὐδείς (18,9d.20e); ambedue le parole ricorrono quasi esclusivamente in AA' all'interno del primo dittico 18,1-27;

[67] Si noti che questo tema è fondamentale per la nostra dissertazione.

➢ BB':

1) i verbi e i sintagmi sinonimici che manifestano il tema della *violenza*: παίω (18,10c) || ῥάπισμα δίδωμι (18,22c) e δέρω (18,23e); inoltre la violenza è accompagnata da effetti drammatici, da una parte, e da una *exclamatio*, dall'altra (μάχαιραν ἑλκύω, ὠτάριον ἀποκόπω [18,10abd] || οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ; [18,22d]);

2) in ambedue le scene partecipano i servi del sommo sacerdote, indicati con termini sinonimici (δοῦλος 18,10ce; ὑπηρέτης 18,22b);

3) Gesù risponde ogni volta all'aggressore (18,11a.23a) comunicando, oltre al desiderio di una soluzione pacifica (18,11b.23e), anche il messaggio teologico (18,11cd.23b-d) [i misti *pronouncement stories* della obiezione e della correzione];

➢ X'Y':

benché manchino termini paralleli espliciti (i servi sono soggetto esplicito in X' e solo implicito in Y'), entrambi i paragrafi riportano gli episodi finali delle scene descritte in XY, concluse con il commento dell'evangelista contenente il *climax* narrativo; alcuni elementi di questi episodi finali si oppongono al contenuto di quelli iniziali, per cui si ha un rovesciamento della situazione: in X' i discepoli scompaiono, mentre la loro fedele presenza vicino a Gesù era stata sottolineata in X; in Y' Pietro rinnega il suo discepolato e comunione con Gesù, mentre in Y lo seguiva con atteggiamento discepolare;

➢ AYY':

notiamo un fatto interessante, che collega orizzontalmente i paragrafi, sia pure in modo diverso da quello normale (basta osservare le lettere che lo contrassegnano), ma basato sullo stesso criterio fondamentale dei termini paralleli: al triplice ἐγώ εἰμι di Gesù (18,5d.6b.8c) corrisponde per contrasto il triplice rinnegamento di Pietro; c'è però una piccola differenza: mentre l'ἐγώ εἰμι di Gesù è messo due volte nella sua bocca e la terza è riportata dal narratore (18,6b), l'οὐκ εἰμί di Pietro (18,17d.25g) è posto ugualmente due volte nella sua bocca, mentre la terza è sostituita dal narratore con un'espressione sinonimica: πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος (18,27a). Il verbo ἀρνέομαι, al posto dell'οὐκ εἰμι, esplicita l'autonegarsi di Pietro in quanto discepolo, mostrando così la sua debolezza in contrapposizione al coraggio del Maestro, che nello stesso autopresentarsi rivela la sua sovranità: fa cadere a terra la truppa di quanti vogliono arrestarlo (18,6cd) – dando prova che se volesse potrebbe difendersi benissimo – poi si offre a loro volontariamente (18,8d), mentre con un imperativo comanda di lasciar andare i discepoli (18,8e: ἄφετε τούτους ὑπάγειν).

2. Il secondo dittico (18,28-18,40 || 19,1-15)[68]:

• anche questo dittico, come il primo, è delimitato da una *inclusione*, formata da quattro elementi:

[68] Mentre nella suddivisione delle parti estreme della passione (i dittici 18,1-27 e 19,16-42) si osservano diverse proposte di delimitazione e un vero dibattito tra gli esegeti, per quanto concerne la parte centrale (il dittico 18,28-19,15[16]) si nota invece una forte unanimità. Quasi tutti gli studiosi riconoscono le 7 scene (18,28-32 / 33-38a / 38b-40 / 19,1-3 / 4-7 / 8-12 / 13-15[16]), sottolineando

– l'indicazione del tempo, espresso in modo esplicito solo qui, sia rispetto al dittico sia a tutto il racconto della passione: ἦν δὲ πρωΐ (18,28c), che segna l'ora d'inizio della scena (πρωΐ = "la quarta vigilia della notte" = le ore 3-6 della notte) e ὥρα ἦν ὡς ἕκτη (= "mezzogiorno", 19,14b), cioè verso la chiusura dell'ora sesta;

– il verbo ἄγω (che nel dittico è presente ancora solo in 19,4c) indica prima l'azione del condurre Gesù *nel* pretorio (Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον – 18,28ab) poi, alla conclusione del processo romano, l'azione inversa del condurlo *fuori* (ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν – 19,13b);

– il sostantivo πάσχα (18,28f; 19,14a), presente ancora solo in 18,39b nel racconto della passione, comunica al lettore la circostanza fondamentale in cui si è svolta l'azione;

– il sintagma εἰ μή (18,30c; 19,15f);

- Parallelismo orizzontale all'interno del secondo dittico:

➢ AA':

1) i verbi ἐξέρχομαι (18,29a; 19,4a.5a), οὐκ εἰσέρχομαι (18,28d) e l'avverbio di luogo ἔξω (18,29a; 19,4ac.5a) indicanti il movimento verso l'*esterno*;

2) il verbo ἄγω (18,28a; 19,4c; presente ancora solo in 19,13b all'interno del secondo dittico);

3) il verbo ποιέω (18,30c; 19,7d);

4) i verbi sinonimi φέρω (18,29c) e φορέω (19,5b); il primo presente ancora solo in 19,39c all'interno della passione;

5) il verbo ἀποθνήσκω (18,32d; 19,7c; esclusivamente qui nel dittico, e nella passione ancora una sola volta in 18,14c) più il verbo ἀποκτείνω (18,31f; è un *hapax* in 18–19);

6) il sostantivo ἄνθρωπος (18,29c; 19,5e; esclusivamente qui nel dittico);

7) il sintagma λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς ripetuto due volte (18,31b; 19,6e; queste sono le sue uniche due ricorrenze in tutto il NT!);

8) le espressioni equivalenti κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν (18,31c) e ἡμεῖς νόμον ἔχομεν καὶ κατὰ τὸν νόμον (19,7bc);

---

anzitutto il ruolo dei verbi ἐξέρχομαι ed εἰσέρχομαι come indicazioni di un alternarsi del luogo dell'azione (dentro/fuori del pretorio). La maestria del narratore (secondo l'opinione di Légasse, *Le procès de Jésus*, 491 riportata da Marchadour, *Personaggi*, 137: "[nel racconto del processo del pretorio] l'evangelista ha messo tutta la sua arte e concentrato il massimo di teologia") si manifesta nella costruzione parallela ABCDA'B'C' con il suo punto centrale e culminante nella scena della flagellazione e derisione della dignità regale di Gesù (19,1-3), che raggiunge il momento più doloroso nell'incoronazione di spine. Anche noi seguiamo questa suddivisione, proponendo una novità importante: non delimitiamo semplicemente la sequenza dei sette paragrafi, ma ne mostriamo anche il suddetto parallelismo elencando i numerosi termini comuni ai paragrafi abbinati, accentuando in questo modo il valore letterario della composizione del secondo dittico. Un'altra nostra peculiarità consiste nel fatto di vedere la chiusura della pericope nel v. 15 (in base ai motivi che in seguito daremo) e non nel v. 16a/16ab/16abc, come fa la maggioranza degli esegeti.

9) le locuzioni ποίῳ θανάτῳ (18,32d) e σταυρόω (19,6c[bis]f) riguardanti la stessa realtà: la prima più in generale (quasi a modo di domanda), la seconda più precisamente (quasi a modo di risposta);

➢ BB':

1) le frasi quasi identiche εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον (18,33a) / εἰσῆλθεν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν (19,9a) indicanti il luogo dell'azione (*dentro* il pretorio), rispetto al quale l'avverbio πάλιν è disposto a chiasmo;

2) il sostantivo βασιλεύς (18,37be; 19,12e), l'aggettivo Ἰουδαῖος (18,35b.36e; 19,12b), il sintagma ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (18,33d) e il sostantivo βασιλεία presente nella passione solo qui (18,36bcf, del resto rarissimo in Gv), indicanti il contenuto dell'interrogatorio di Gesù da parte di Pilato;

3) il sintagma σὺ εἶ (18,33d) ed εἶ σύ (18,37b; 19,9c) che nella passione ritorna esclusivamente qui;

4) l'accumulazione dei pronomi personali ἐγώ (18,34c.35bc.37fk.38c; 19,10b. 11bd) e σύ (18,33d.34bc.35c.37bd; 19,9c.10de.11cd), come pure degli aggettivi possessivi ἐμός (18,36bcdf) e σός (18,35c) e del pronome riflessivo σεαυτοῦ (18,34b); nel racconto della passione gli ultimi tre termini ricorrono esclusivamente qui;

5) il verbo ἀκούω (18,37k; 19,8a);

6) il verbo παραδίδωμι (18,35c.36e; 19,11d + δίδωμι in 19,9d.11c)

7) il verbo ποιέω (18,35d; 19,12e);

8) la presenza degli avverbi aventi lo stesso suffisso -θεν che indica moto da luogo: ἐντεῦθεν (18,36f), πόθεν (19,9c) e ἄνωθεν (19,11c); nel dittico si trovano solo in questi due paragrafi;

➢ CC':

1) il verbo ἐξέρχομαι (18,38c) e l'equivalente sintagma ἤγαγεν ἔξω (19,13b) indicanti il movimento verso l'*esterno*;

2) il sostantivo πάσχα (18,39b; 19,14a), che nella passione è presente ancora solo in 18,28f dove con 19,14 forma una inclusione di questo secondo dittico, come si è detto sopra;

3) l'aggettivo Ἰουδαῖος (18,38c; 19,14c), il sostantivo βασιλεύς (19,15f), il sintagma ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (18,39e) e il suo equivalente ὁ βασιλεὺς ὑμῶν (19,14d.15d);

4) il verbo κραυγάζω (18,40a; 19,15a);

5) i due nomi Βαραββᾶς (18,40bc) e Καῖσαρ (19,15f) inseriti in frasi aventi una simile costruzione grammaticale: ambedue i personaggi infatti appaiono dopo il rifiuto della persona di Gesù (μὴ τοῦτον ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν || οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα);

➢ D sta al centro senza nessun parallelo, distinto dai paragrafi precedenti e seguenti in base al suo lessico specifico:

1) i termini esclusivi di 19,1-3 nel contesto del secondo dittico: στρατιώτης (19,2a), κεφαλή (19,2b) e ῥάπισμα (19,3d);

2) i termini esclusivi di 19,1-3 nel contesto di tutta la passione: μαστιγόω (19,1b), πλέκω (19,2a), ἄκανθα (19,2a), ἐπιτίθημι (19,2b), περιβάλλω (19,2c) e χαίρω (19,3c);

3) gli unici elementi importanti, comuni a D e al resto del dittico, sono i nomi Ἰησοῦς e Πιλᾶτος, e il sintagma ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (19,3c)[69]; questo e tutta la scena descritta in 19,1-3 – la derisione dell'identità regale di Gesù – indica il tema principale del processo romano.

3. Il terzo dittico (19,16-30 || 19,31-42):

• anche questo, come gli altri due, è delimitato da una *inclusione* formata da parecchi elementi:

– il sintagma σταυρόω + ὅπου (19,18a.20c e 19,41b) e σταυρόω ricorrente da solo (19,16b), esclusivi nel dittico, se si eccettua la volta che il verbo ritorna in 19,23a;

– il verbo τίθημι (19,19b.41d.42c), che nella passione si trova solo qui;

– il sostantivo τόπος (19,17b.20b e 19,41a), che nel dittico si trova solo qui;

– l'avverbio ἐγγύς (19,20b.42b), che nella passione si trova solo qui;

– l'aggettivo Ἰουδαῖος (19,19e.20a.21ace.42a) e il suo affine Ἑβραϊστί (19,17c.20e);

• Prima colonna, parallelismo verticale tra XX':

1) il verbo γράφω (19,19ac.20d.21b.22bc), che nella passione si trova solo qui, e il sostantivo γραφή (19,28c);

2) i sostantivi sinonimici κρανίον (19,17b), Γολγοθᾶ (19,17c) e κεφαλή (19,30d), tutti e tre esclusivi del dittico (i primi due sono inoltre un *hapax* in Gv);

3) il verbo παραδίδωμι (19,16a.30e), che nel dittico si trova solo qui;

4) il verbo [παρα-]λαμβάνω (19,16c.30a);

5) i verbi sinonimici βαστάζω (19,17a) e προσφέρω (19,29c), accompagnati da un pronome riguardante la persona di Gesù (riflessivo ἑαυτοῦ e personale αὐτός).

• Seconda colonna, parallelismo verticale tra YY':

1) il sostantivo παρασκευή (19,31a.42a), che nel dittico si ha solo qui;

2) l'aggettivo Ἰουδαῖος (19,31a.42a);

3) il sostantivo σταυρός (19,31b) e il verbo σταυρόω (19,41b);

➢ Un fenomeno connettivo, fuori del solito parallelismo, ma basato sullo stesso criterio lessicale, è la duplice richiesta espressa a Pilato in 19,31 dentro il paragrafo Y (ἵνα <u>κατεαγῶσιν</u> αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ <u>ἀρθῶσιν</u>), che funziona come annuncio del tema e trova la sua duplice esecuzione nei paragrafi seguenti: lo spezzare le gambe in A' (κατάγνυμι in 19,32b.33c) e il prendere il corpo di Gesù in B' (αἴρω in 19,38eh);

• Parallelismo orizzontale all'interno del terzo dittico:

➢ XY:

1) il sostantivo σταυρός (19,17a.19b.31b) e il verbo σταυρόω (19,16b.18a.20c);

2) l'aggettivo Ἰουδαῖος (19,19e.20a.21ace.31a) e il suo affine Ἑβραϊστί (19,17c.20e);

➢ AA':

1) il verbo σταυρόω (19,23a.32c[συ-]);

[69] Cfr. 18,33d.39e; si veda anche 18,36.37; 19,12.14.15.19.21.

2) il sostantivo γραφή (19,24e.36b.37a);

3) il sostantivo στρατιώτης (19,23ad.32a.34a); se anche il *colon* 19,24h contenente questo termine facesse parte di A, nel contesto del terzo dittico il sostantivo sarebbe esclusivo dei paragrafi AA';

4) diverse parole che esprimono *totalità* oppure *partizione/divisione* – ἄραφος (19,23f), ὅλος (19,23g), σχίζω (19,24b), διαμερίζω (19,24f) e μέρος (19,23cd) || κατάγνυμι (19,32b.33c), νύσσω (19,34b), συντρίβω (19,36c) e ἐκκεντέω (19,37c) – nel contesto del dittico, tranne κατάγνυμι che appare anche in 19,31e, ricorrono tutte esclusivamente in AA', alcune, anzi, sono un *hapax* nel racconto della passione (ὅλος, σχίζω, μέρος) o, ancora più, in Gv (ἄραφος, διαμερίζω, κατάγνυμι, νύσσω, συντρίβω, ἐκκεντέω);

➢ BB':

1) il sostantivo μαθητής (19,26b.27ad.38c) che indica le scene particolarmente importanti per la nostra tesi;

2) il verbo λαμβάνω (19,27d.40a) e il suo affine αἴρω (19,38eh), ambedue presenti nelle frasi che descrivono l'atto di "prendere/assumere una persona" (ἔλαβεν αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια || ἦρεν/ἔλαβον τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ);

3) oltre ai nomi Ἰησοῦς e Πιλᾶτος, le uniche ricorrenze di nomi propri di persona nel dittico sono: due donne – Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (19,25c) e Μαρία ἡ Μαγδαληνή (19,25c) || due uomini – Ἰωσὴφ [ὁ] ἀπὸ Ἁριμαθαίας (19,38b) e Νικόδημος (19,39a);

4) sono da notare i verbi e i sintagmi in qualche modo antitetici: ἵστημι + παρά (19,25a) e παρίστημι (19,26b) || κρύπτω (19,38d) ed ἔρχομαι νυκτός (19,39b); i primi hanno per soggetto le donne e il discepolo amato, e indicano il loro atteggiamento coraggioso nel manifestarsi pubblicamente come discepoli di Gesù, mentre i secondi hanno per soggetto Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, due uomini paradossalmente meno coraggiosi delle donne, perché sono discepoli di Gesù "di nascosto", "di notte", "per paura dei Giudei";

➢ X'Y':

1) non ci sono termini paralleli tra i paragrafi X'Y', eccetto i due verbi περιθέντες (19,29b) e τεθειμένος/ἔθηκαν (19,41d.42c); il parallelismo tra i due paragrafi poggia piuttosto sul fatto che ambedue sono la conclusione delle due pericopi: il primo descrive la *morte* di Gesù [X'] come esecuzione dell'ordine di Pilato espresso all'inizio (παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ – 19,16ab [X]) || παρέδωκεν τὸ πνεῦμα – 19,30e [X']; il secondo paragrafo invece racconta la *sepoltura* di Gesù [Y'] come compimento dell'esigenza dei Giudei di non lasciare i corpi sulla croce (οἱ οὖν Ἰουδαῖοι ... ἠρώτησαν τὸν Πιλᾶτον ἵνα ... ἀρθῶσιν – 19,31adf [Y] || ἐν [τῷ μνημείῳ] ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν – 19,41-42 [Y']).

➢ È giusto notare la connessione fra i paragrafi A e B, come analogamente fra A' e B': il primo paio è collegato in base alla contrapposizione fra la spartizione delle vesti di Gesù e l'accoglimento della madre di Gesù (inclusa nelle *quattro* donne – 19,25bc) da parte del discepolo amato: στρατιῶται ... ἔλαβον, τέσσαρα μέρη – 19,23abc || ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτήν – 19,27d; tale parallelismo è confermato dalla

corrispondenza tra le congiunzioni μέν/δέ (οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν. Εἱστήκεισαν δέ – 19,24h.25a)[70]; il secondo paio di paragrafi (A'B') invece manifesta il suo nesso in quanto descrive il compimento di ciò che è stato preannunziato alla fine del precedente paragrafo Y (19,31ef): il paragrafo A' attua quanto voluto in 19,31e (ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη), B' invece quanto in 19,31f (ἵνα ... ἀρθῶσιν).

La struttura globale della passione, esposta sopra, ha lo scopo di dare solo un primo sguardo alla suddivisione di Gv 18–19, che si presenta come una novità negli studi giovannei. La validità della nostra proposta sarà comprovata in seguito, mediante indagini più dettagliate riguardanti i testi in esame.

---

[70] L'espressione μὲν οὖν (19,24h) insieme alla congiunzione coordinante δέ (19,25a) costituisce un'espressione che indica la transizione ad un nuovo tema: qui μέν accenna a un'antitesi, indicata da δέ, mentre οὖν (inferenziale) connette con ciò che precede (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 2901c).

Prima Parte

Il primo dittico della passione (Gv 18,1-27)

Nel § 1.6.2 delle "Questioni preliminari" è stata indicata una peculiarità letteraria scoperta nella passione secondo Giovanni: nell'analisi della struttura, che ha come punto di partenza la *disposizione colometrica* del testo e procede mediante l'identificazione delle piccole *unità* e dei *paragrafi*, si arriva a costatare la presenza di 6 pericopi a forma di colonne. Queste, in forza dei termini paralleli, vengono poi collegate a due a due, portando ad una costruzione da noi nominata "a trifoglio", composta cioè da tre *dittici* letterari, circoscritti da una inclusione. All'interno del primo e del terzo dittico – quelli che ci interessano direttamente in quanto trattano dei discepoli – si nota una costruzione "a griglia", che permette una lettura incrociata del testo, cioè verticale/continua e orizzontale/parallela.

In questa Prima Parte intendiamo porre in evidenza la struttura originale del primo dittico. Dedicheremo quindi i capitoli secondo e terzo all'analisi delle due pericopi (18,1-14.15-27) e dei paragrafi che le compongono, passando poi alla loro *lettura continua*. Un capitolo a sé, che indichiamo con i numeri 2-3, si occuperà della *lettura parallela* dei paragrafi.

2. "C'era un giardino, nel quale entrò lui e i suoi *discepoli*" (Gv 18,1-14)

2.1. Indagini preliminari

I primi passi della nostra ricerca consistono nel delimitare il brano (§ 2.1.1), nello stabilire il testo greco (§ 2.1.2) e nel proporre una traduzione italiana (§ 2.1.3), che si avvicini il più possibile al testo originale.

2.1.1. Delimitazione

Mentre l'inizio della pericope dell'arresto e del trasferimento di Gesù presso i sommi sacerdoti non crea difficoltà[1], è incerta invece la fine, che gli esegeti fanno cadere in punti diversi. Molti si fermano al v. 11 definendo 18,1-11, in modo piuttosto strano, "l'arresto di Gesù"[2]. Che il titolo sia inappropriato risulta dal fatto che della

[1] In 18,1 si riconosce l'*incipit* della scena dell'arresto (e di tutta la passione di Gesù). Le parole iniziali (ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ) indicano la conclusione di un *discorso* (il "discorso d'addio") e con il cambiamento di *luogo*, con l'uscita dalla sala in cui si era svolta la cena – δείπνου γινομένου (13,2), ἐξῆλθεν (18,1) – ricomincia la *narrazione*. Può creare qualche problema il contenuto di 14,31: già lì, in certo modo, si parla dell'uscita di Gesù con i suoi discepoli (ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν). A causa di ciò, infatti, il versetto che si unisce più "logicamente" con 18,1 sembra essere 14,31 e non 17,26. Ma questa perplessità viene spiegata da quasi tutti gli studiosi con l'ipotesi che i capitoli 15-17 siano una aggiunta posteriore (cfr. Bacon, "Displacement", 64; Ball, *"I Am"*, 137; Brown, *John II*, 813; Légasse, *Le procès de Jésus*, 456 n. 3; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 101-102. 250; Ridderbos, *John*, 573; Haenchen, *Johannesevangelium*, 516; Fortna, *Fourth Gospel*, 150; Mateos – Barreto, *Juan*, 14; Beutler, "Levatevi", 133-143; Bultmann, *Johannes*, 493; diversamente Uricchio, "Trasposizioni", 137, suggerisce che "il posto originale [di 13,31b-14,31] doveva essere dopo il c. 16").

[2] Cfr. Fillion – Bayle, *Jean*, 324; Maggioni, *Passione*, 94; Bernard, *John*, 581; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 249; Lagrange, *Jean*, 454; Alford, *Commentary*, 883; Beasley-Murray, *John*, 321; Godet, *Jean*, 570; Dauer, *Passionsgeschichte*, 21; Durand, *Jean*, 460; Wikenhauser, *Johannes*, 261; Sabbe, "Arrest", 203; Strathmann, *Johannes*, 236; Belser, *Johannes*, 461; Wilckens, *Giovanni*, 340; Schulz, *Johannes*, 223; Charbonneau, "L'arrestation", 155; Brown – Fitzmyer – Murphy, *New Jerome Commentary*, 979 §§ 61:207-208; Keener, *John*, 1076; Carson, *John*, 576; Marrow, *John*, 324; Senior, *Passion*, 46; Bruce, *John*, 339; Haenchen, "History of Interpretation", 199; Elowsky, *John 11-21*, 264; Mollat, *Jean*, 179-180; Barrett, *John*, 430; Dunn – Rogerson, *Eerdmans Commentary*, 1203; Morris, *Reflections*, 601; Burge, *John*, 490; Bultmann, *Johannes*, 492; Tenney, *John*, 168; Bergant – Karris, *Collegeville Commentary*, 1009; Barton – Muddiman, *Oxford Commentary*, 993; Hendriksen, *John*, 374; Vignolo, *Personaggi*, 195; Schnelle, *Johannes*, 261-264; Loisy, *Quatrième Évangile*, 451-457; Loader, *Structure*, 65; Neyrey, *John*, 289; Id., "Despising", 119; Id, "Shepherd", 291; Howard – Gossip, *John*, 754; Stachowiak, *Ewangelia Jana*, 350; Levoratti, *Comentario*, 671; Lightfoot, *John*, 306; Farmer, *Comentario*, 1361; Sales, *Bibbia*, 431; Tasker, *John*,

cattura stessa parla solo il v. 12: συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτόν. Tutto ciò che viene narrato prima in 18,1-11 è una *preparazione* dell'arresto[3]. Non mancano però esegeti che riconoscono la fine della pericope nel v. 12[4].

Sono pochi invece quelli che arrivano fino al v. 14 delimitando la pericope in 18,1-14[5]. A noi sembra che a sostegno di questa soluzione vi siano ragioni irrefutabili.

193; Kruse, *John*, 349; Leistner, *Antijudaismus*, 80; Blank, *Johannes*, 37; Zevini, *Giovanni*, 222; Fenton, *John*, 178; Gnilka, *Johannesevangelium*, 133; Becker, *Johannes*, 539; Làconi, *Giovanni*, 355; Hunter, *John*, 165-167; Schenke, *Johannes*, 341; Stibbe, *John as Storyteller*, 103; Forster, "Passion", 260; Moody Smith, "Jesus", 370; Tuñí – Alegre, *Scritti giovannei*, 62; Köstenberger, *John*, 503; Thatcher, "Jesus, Judas and Peter", 444; Tolmie, "The (not so) Good Shepherd", 359; Kysar, *Story*, 77; Mariano, *Tetelestai*, 52; Langkammer, *Wprowadzenie*, 37; Wróbel, *Antyjudaizm*, 181; von Wahlde, *John II*, 744; Farelly, *Disciples*, 78; BCEI.

[3] È ciò che notano giustamente Légasse, *Le procès de Jésus*, 455 (definendo il brano 18,1-11 "Vers l'arrestation"), de La Potterie, *Passion*, 45 ("Jésus dans le jardin"); Schertl, *Giovanni*, 359 ("L'accettazione volontaria dell'arresto"), Moloney, *John*, 482 ("Jesus and His Enemies in a Garden"), Id., "Passion", 27 ("Jesus in a Garden with His Enemies"); Castellarín, "Jesús", 356 ("En el huerto Jesús frente a sus adversarios"), Weidemann, *Tod Jesu*, 245 ("Jesus vor dem Garten"), Panimolle, *Giovanni*, 392 ("Gesù si consegna ai Giudei"), Auwers, "Nuit", 497 ("Preliminares et dialogue précédant l'arrestation"), Zumstein, *Jean*, 195 e n. 1 ("Vers l'arrestation de Jésus"), Plummer, *John*, 318 ("The Betrayal") e Janssens de Varebeke, "Structure", 509 (18,4-11: "dialogue précédant l'arrestation"). Benché Fabris, *Giovanni*, nella pagina 905 intitoli 18,1-11 "L'arresto di Gesù nel giardino al di là del torrente Cedron", subito dopo, nella stessa pagina, precisa: "Ricerca di Gesù da parte delle guardie condotte da Giuda" e titola l'altro brano (18,12-14) "Arresto e trasferimento di Gesù"; inoltre nella pagina seguente aggiunge: "Nella scena del giardino non si parla di arresto, ma solo della sua ricerca". In modo simile Lincoln, *John*, 441-442 e Grasso, *Giovanni*, 685.694: "L'arresto di Gesù (*Gv* 18,1-11) ... [v. 12] La vera e propria azione di cattura".

[4] Cfr. Augustinus, *Johannis*, 633-636; Flacius Illyricus, *Glossa*, 449: "Prima est captivitas: duodecim primis versibus"; a Lapide, *Commentaria*, 604: "Vers. 1, captivitatem in horto; vers. 13, adductionem ad Annam"; Knabenbauer, *Commentarius*, 519; Manns, "Passion", 47.50; Weiss, *Johannes*, 561; Niccacci – Battaglia, *Giovanni*, 194; Lauck, *Johannes*, 406; Leal, *Juan*, 1057; Braun, *Jean*, 452-454; Brown, *John II*, 805; Léon-Dufour, *Lecture*, 27; Morris, *John 1971*, 739; Id., *John 1995*, 654; Fortna, *Fourth Gospel*, 149; Id., "Pre-Johannine Passion", 79; Ridderbos, *John*, 573; Talbert, *John*, 232; O'Day, *John*, 800; Ellis, *Genius*, 249; Kysar, *John*, 267; Howard-Brook, *Discipleship*, 370; Lindars, *John*, 537; Winter, "Arrest", 145; Richter, "Gefangennahme", 26-39; Talavero Tovar, *Pasión y Resurrección*, 46; Scheffler, "Non-Violence", 739-749; Rabatel, "Arrestation", 49-79; Thyen, "Ich bin", 227; Id., *Johannesevangelium*, 704-711 (= 18,1-13a); Id., "Niemand", 480; Martini, *Giovanni*, 223; Calloud – Genuyt – Duplantier, *Jean*, 9-17; Holtzmann – Bauer, *Johannes*, 278; Lion, *Jean*, 126-127; Simoens, *Jean*, 743-750; Rodrigues de Sousa, *Jo 19,31-37*, 29; Jamieson – Fausset – Brown, *Commentary*, 458; Orchard – Sutcliffe, *Commentary*, 1011; Robinson, *Priority*, 238; Schneider, *Johannes*, 292-294; Quast, *Peter and Beloved Disciple*, 87; Porsch, *Johannes*, 191; Sloyan, *John*, 200-202; Jenkins, "Malchus", 8-11; s.a., "Jean 18,1-12", 5-8; Bock, *Jesus*, 525; Larsen, *Recognizing the Stranger*, 167; Iglesias Curto, "Es mejor", 30-37 ("primera subsecuencia"); Bover, *Novi Testamenti*, 335: "18,1-12: In horto comprehenditur".

[5] Cfr. Dods, *John*, 263-277 (però con qualche incoerenza, poiché in seguito egli nomina Gv 18,12-18.25-27 "Peter's Denial and Repentance", cfr. *Ibid*., 281-293); Manns, "Introduction", 16; Mlakuzhyil, *Structure*, 234-235; Mateos – Barreto, *Juan*, 736-750; Zanfrognini, *Giovanni*, 133-134; Ramsey Michaels, *John*, 304-307; Blomberg, *Reliability*, 227-233; Dormeyer, "Passionsgeschichte", 218-239; Wengst, *Johannesevangelium*, 198-206; Guichou, *Jean*, 267; Calmes, *Jean*, 165; Maier, *Johannes*, 236.

La prima è il nesso tra il v. 12 e i vv. 13-14. Anzitutto tra i vv. 12 e 13: la congiunzione coordinante copulativa καί del v. 13 e il fatto che là il soggetto del verbo ἤγαγον sia il medesimo dei verbi συνέλαβον ed ἔδησαν del versetto precedente, per cui tutt'e tre i verbi hanno lo stesso soggetto indicato nel v. 12a – ἡ σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων[6] – inducono a vedere tra i vv. 12 e 13 un legame inscindibile; inoltre tra i vv. 12-14 il nesso è dato dal ritorno degli stessi nomi – Ἰουδαίων (v.12b) e Ἰουδαίοις (v.14a); Καϊάφα (v.13b) e Καϊάφας (v.14a) – e dal fatto che i vv. 13b-14 sono una spiegazione del rapporto esistente tra il sommo sacerdote Caifa e il suocero Anna nominato come primo nel v. 13a. *La seconda* ragione per cui la delimitazione della prima pericope della passione va fissata nel v. 14 è l'inclusione formata dalla ripetizione di cinque elementi: 1° συνήχθη (v. 2) || ἤγαγον (v. 13); 2° λαβών (v. 3) || συνέλαβον (v. 12); 3° σπεῖραν (v. 3) || σπεῖρα (v. 12); 4° ἀρχιερέων (v. 3) || ἀρχιερεύς (v. 13); 5° ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας (v. 3) || οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων (v. 12). L'inclusione quindi assicura il nesso tra il primo (18,1-3) e l'ultimo (18,12-14) paragrafo della pericope, così che la preparazione dell'arresto culmina con l'arresto stesso.

Questa conclusione è confermata anche in base ai criteri del *narrative criticism*. Un'obiezione potrebbe venire dal fatto che, dal punto di vista del *setting*, in 18,13 cambia il *luogo* dell'azione, ma altri fattori mostrano che in 18,12-14 vi è un'evidente continuazione della scena precedente. Infatti, *primo*, si ha la chiusura di un anello: come tutti i protagonisti sono venuti "[dalla città] al giardino" (18,1-3), così con il trasferimento di Gesù presso i sommi sacerdoti si compie il passaggio inverso "dal giardino alla città". *Secondo*, la truppa che è venuta con lo *scopo* di arrestare Gesù e condurlo dai sommi sacerdoti, ora porta a *compimento* l'incarico ricevuto. *Terzo*, nel racconto è coerente la presenza dei *protagonisti*: anche se solo nei vv. 13-14 sono nominati espressamente Ἅννας e Καϊάφας[7], è da dire che la loro denominazione generale di ἀρχιερεῖς posti all'origine del comando di arresto di Gesù da parte della truppa che accompagna Giuda (ἐκ τῶν ἀρχιερέων ... ὑπηρέτας – 18,3b), li rende presenti come responsabili in causa anche nella scena di aggressione che si è svolta nel "giardino al di là del Cedron" (18,1-3). Essi sono presenti fin dall'inizio della passione, perché formalmente sono i mandanti della cattura di Gesù.

In conclusione possiamo affermare che 18,1-14 costituisce una pericope unitaria. La delimitazione della pericope successiva (cfr. § 3.1.1) confermerà i confini di quella presente, fissando in 18,15a l'inizio di una nuova pericope o scena[8].

---

[6] Lo stesso è anche il complemento dei verbi (Ἰησοῦς), a volte sottinteso (cfr. Escaffre, "Pierre", 48).

[7] Anzi, il nome proprio Ἅννας ricorre in Gv per la prima volta proprio in questo versetto (perciò sta senza l'articolo, cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 1136; Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 16,1; BDR, *Grammatik*, § 260; si veda il nome Καϊάφας, che invece appare in 18,13b con l'articolo anaforico, perché già menzionato in 11,49: cfr. Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 3,2).

[8] In questo modo non seguiremo la proposta suggerita dal Codice B secondo cui anche 18,15 appartiene al testo precedente (cfr. l'iscrizione marginale ΖΔ = 64 vicino a 18,16 come segnalazione dell'inizio di una nuova pericope/sezione). La potrebbe, infatti, convalidare la duplice presenza del

2.1.2. *Critica textus*

18,1c – "Cedron" o "cedri"[9]:

1. τῶν κέδρων ("dei cedri"): א², B, C, ℜ, K, L, M, N, U, X, Θ, Λ, Π, Ψ, 054, *f* 1.13, 33, 157, 565, 579, 700, 1071, 1424, 𝔐, Origene[10], Crisostomo[11], Cirillo[12], Ambrogio[13];
2. τῶν καίδρων (dove αι sta per ϵ): Γ e 28;
3. τῶν δένδρων ("degli alberi"): 9;
4. τοῦ κέδρου ("del cedro"): א*, D, W, it a.b.r1, co sa.bo.ach;
5. τοῦ Κεδρών ("del Cedron"): A, S, Y, Δ, Ω, 0250, 123, *pc* vg, sy s.p.pal, Agostino[14].

Nonostante la debolezza delle testimonianze, è da accettare l'ultima proposta che presenta una discordanza per quanto riguarda "il numero", fra l'articolo (*singolare*) e il sostantivo (*plurale*). Proprio questa mancanza di corrispondenza fa pensare ad una correzione fatta dai copisti, che hanno interpretato l'indeclinabile nome proprio Κεδρών (= קִדְרוֹן) come il nome comune κέδρος ("cedro"). Riteniamo quindi come originale l'ultima lezione (5) e in tutte le altre vediamo l'intenzione di correggere il testo *difficilior*[15].

18,4bc – sull'«uscita» di Gesù dal giardino vi sono quattro varianti:

1) ἐξῆλθεν καὶ λέγει: B, C*, D, 0141, *f* 1, 565, it a.c.e.gl.q, co sa, arm, aeth, Origene gr[16], Cirillo[17], Crisostomo[18], Agostino[19];

2) ἐξῆλθεν ἔξω καὶ λέγει: 𝔓60;

---

sostantivo μαθητής e del sostantivo ἀρχιερεύς (e in parte del verbo συνεισέρχομαι) in 18,15 i quali formerebbero con 18,1-3 un'inclusione. Ma proprio questi lessemi insieme alla logica della narrazione legano 18,15 con il versetto seguente, creando un testo a se stante (18,15-27). Senza 18,15 la pericope che parla del rinnegamento di Pietro risulterebbe mancante di un elemento essenziale.

[9] Nell'enumerazione delle testimonianze ci appoggiamo anzitutto sui dati provenienti da Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*⁸; Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*²⁷; Aland – Karavidopoulos – Martini – Metzger, *The Greek New Testament*; Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*; Aland, *Synopsis of the Four Gospels*; Swanson, *Greek Manuscripts*; Metzger, *Textual Commentary*. Per la decifrazione dei contrassegni dei manoscritti e per la loro datazione, cfr. Appendice 2.

[10] Cfr. Origène, *Jean V*, 160; Ehrman – Fee – Holmes, *Origen*, 320.

[11] Cfr. PG 59, 447.

[12] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 14 (= PG 74, 577).

[13] Cfr. Sant'Ambrogio, *Luca I*, 310. Vi è qui però un errore nella traduzione italiana, che nella pagina seguente rende l'espressione "torrentem cedri" con "torrente Cedron".

[14] PL 35, 1929: "trans torrentem Cedron".

[15] Cfr. Metzger, *Textual Commentary,* 214; Bernard, *John*, 582; Morris, *John 1995*, 656; Carson, *John*, 576; Barrett, *John*, 432.

[16] Cfr. Origène, *Contre Celse I*, 308; Kim, "Origen", 80; Ehrman – Fee – Holmes, *Origen*, 321.

[17] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 17 (= PG 74, 581).

[18] Cfr. PG 59, 448.

[19] PL 35, 1930: "Jesus ... processit et dicit eis".

3) ἐξελθὼν εἶπεν: 𝔓[66vid], 𝔓[108vid], ℵ, A, C[3], ℜ, L, U[c], W, X, Γ, Δ, Θ, Λ, Π, Ψ, (054), 0250, *f*[13], 28, 33, 118, 157, 579, 700, 1071, 1424, 𝔐, Origene[lat](?)[20], Crisostomo[21];

4) εἶπεν (senza cioè il verbo ἐξέρχομαι): U* (corretto poi con l'aggiunta di ἐξελθών in U[c])[22].

Critica esterna. Si deve affermare che le testimonianze dei tre primi casi sono forti ed è difficile giudicare il problema basandosi soltanto su argomentazioni di critica esterna. Isolato appare il papiro 𝔓[60], che sembra aggiungere l'avverbio ἔξω a causa dell'influenza di altri testi giovannei, come 18,29a; 19,4a.5a (dove Pilato e Gesù *uscivano fuori*). Altri papiri invece presentano difficoltà di lettura[23]. L'autorità dei codici B, C*, D, ecc. (1) viene in qualche modo equilibrata dai codici ℵ, A, C[3], ecc. (3).

Critica interna. L'analisi di tutte le ricorrenze in Gv dei verbi ἐξέρχομαι e λέγω (concretamente: λέγει / καὶ λέγει; εἶπεν / καὶ εἶπεν) secondo il testo critico di Nestle-Aland porta alla conclusione che la forma del participio aoristo attivo nominativo maschile singolare ἐξελθών (1) non appare nel QV neppure una volta; il menzionato "verbo di dire" invece quasi sempre viene preceduto da un verbo nella forma finita (di solito aoristo) e raramente da un participio. È dunque da preferire la prima proposta (1) come testo corrispondente nel grado più probabile a quello originale, con la consapevolezza che il sintagma ἐξῆλθεν καὶ λέγει sia il più vicino allo stile giovanneo[24].

18,5cd – uno dei più consistenti nodi testuali della pericope 18,1-14 per quanto riguarda la comprensione del suo contenuto. La soluzione di questo problema è importante a proposito della seconda parte del tema della nostra tesi ("la rivelazione del Maestro"). Esso concerne le parole che descrivono la prima autopresentazione di Gesù davanti ai suoi aggressori. Troviamo in questo caso tre lezioni:

1) λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς · ἐγώ εἰμι: ℵ (nel quale manca l'articolo ὁ), A, C, ℜ, N, K, M, L, U, W, X, Γ, Δ, Θ, Λ, Π, Ψ, 054, 0141, 0250, *f*[1.13], 28, 33, 157, 180, 205, 565, 579, 700, 892[suppl], 1006, 1010, 1071, 1241, 1243, 1292, 1342, 1424, 1505, 𝔐, *lect*., it[aur.c.f.q], vg, sy[p.h.(pal)], co[sa.bo.ach2], arm, aeth[pp], geo, slav, Diatessaron[arm], Cirillo[25] e Agostino[26];

---

[20] Origene, *Matteo*, 138: "procedens foras dixit" (a proposito di Gv 18,4). Anche se il primo verbo è del tempo presente, esso assomiglia ad ἐξελθών per la sua forma di *participio*.

[21] Cfr. PG 59, 448.

[22] Si osserva qui l'errore di una semplice omissione oppure un non perfetto caso di *homoeoteleuton*, dato che l'espressione precedente ἐπ'αὐτόν finisce con una simile (almeno dal punto di vista sonoro) sillaba accentata (-τόν/-θών).

[23] Mentre Comfort – Barrett, *Greek Manuscripts*, 456 e Elliott – Parker, *The Papyri*, 372, leggono qui ἐξελθὼν εἶπεν (con qualche difficoltà [= *vid*]), Swanson, *Greek Manuscripts*, 239, senza esitazione riconosce in 18,4 la *lectio* ἐξῆλθεν καὶ λέγει.

[24] Cfr. Bernard, *John*, 585.

[25] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 17 (= PG 74, 581).

2) λέγει αὐτοῖς · ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς: B e Ambrogio[27];

3) λέγει αὐτοῖς · ἐγώ εἰμι: 𝔓[60], D, *l* 253, *l* 751, it[a.b.e.r1], sy[s.pal], co[pbo], Origene[gr. lat28], Quodvultdeus.

Ancora una volta gli argomenti di *critica esterna* non bastano, perché tutte e tre le proposte si basano su testimonianze importanti.

Prima di prendere una decisione, si deve anzitutto ricordare il fatto che gli scribi di solito utilizzavano la forma abbreviata del nome proprio Ἰησοῦς, cioè ΙΣ. Questa circostanza potrebbe spiegare la mancanza di questo nome nell'ultima lezione (3), mentre le prime due riportano (ὁ) Ἰησοῦς: se (1) fosse originale, gli scribi avrebbero potuto omettere incidentalmente l'espressione ὁ Ἰησοῦς a causa del precedente pronome αὐτοῖς e così dalla locuzione ΑΥΤΟΙΣΟΙΣ sarebbero giunti per errore ad ΑΥΤΟΙΣ, avrebbero cioè omesso l'articolo e l'abbreviazione del nome proprio Ἰησοῦς; se invece (2) avesse la pretesa di essere originale, una simile omissione potrebbe trovare una spiegazione nel verbo seguente εἱστήκει, il quale in numerosi manoscritti è scritto ἱστήκει. Anche qui dalla locuzione ΙΣΙΣΤΗΚΕΙ gli scribi sarebbero arrivati involontariamente a ΙΣΤΗΚΕΙ[29]. In entrambi i casi si parlerebbe dell'errore di *haplografia*.

C'è però un argomento che sembra confermare la terza lezione (3): se la frase ἐγώ εἰμι (senza menzione del nome Ἰησοῦς né prima né dopo) fosse la lettura originale, sarebbe possibile supporre che il copista, per rendere il testo più chiaro, abbia identificato il soggetto mediante l'inserzione del suo nome proprio[30]. È probabile così che le proposte (1) e (2) siano una specie di *dittografia*. D'altra parte la semplice autopresentazione di Gesù che si ha nei vv. 6 e 8 (ἐγώ εἰμι) suggerisce

---

[26] PL 35, 1930: "Dicit eis Jesus: Ego sum".

[27] Ambrosius Mediolanensis, *Opera omnia*, 1090: "Clamavit ... Ego sum Iesus". Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*[8], 927, e gli editori de *The Greek New Testament*, 392, segnalano che anche in it[a] l'espressione *ego sum* viene seguita dal nome proprio *Iesus*. Ma subito precisano che qui si ha a che fare con una diversa punteggiatura (*Dixit illis: Ego sum. Iesus autem stabat et Iudas ...*), che rende questa lezione diversa da quella presente nel *Codex Vaticanus* e in Ambrogio. Invece Swanson, *Greek Manuscripts*, 239, suggerisce la stessa *lectio* nei papiri 𝔓[60.66] (cfr. i *puntini* al posto delle mancanti espressioni λέγει αὐτοῖς · ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς) ma la sua opinione sembra essere più desiderata che realmente ricostruibile (cfr. l'illeggibilità e/o mancanza del materiale dei papiri sulle loro fotografie in Martin – Barns, *Bodmer II (foto)*, 122 e nella tavola 34.[c] nel supplemento di Elliott – Parker, *The Papyri*). Casson – Hettlich, *Excavations*, 101 e Elliott – Parker, *The Papyri*, 97 non propongono infatti la lettura Ἰησοῦς né prima né dopo di ἐγώ εἰμι.

[28] Cfr. Origène, *Contre Celse I*, 308; Ehrman – Fee – Holmes, *Origen*, 321; Origene, *Matteo*, 138: "Et dixit eis: ego sum" (a proposito di 18,5).

[29] Cfr. Metzger, *Textual Commentary*, 215; Ball, "*I Am*", 142; Williams, *I am He*, 288 n. 102; Barrett, *John*, 434; Lindars, *John*, 541.

[30] Cfr. Metzger, *Textual Commentary*, 215.

di vedere la stessa lezione nel v. 5[31]. La terza lezione viene quindi da noi considerata come originale, tanto più che resta *lectio brevior et difficilior*.

18,11c – Sull'inserzione del pronome personale μοῦ dopo il sostantivo πατήρ. Questo fatto accade soltanto nei codici 𝔓[66vid], 69, 700, sy[s.p], co, aeth, e nelle opere di Dionisio di Alessandria[32] e di Ilario di Poitiers[33]. A causa dell'indiretto riferimento di 18,11cd alla preghiera di Gesù nel Getsemani riportata dai Sinottici e collegata al sostantivo ποτήριον (cfr. Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42; Gv 18,11), possiamo trovare qui un certo influsso del testo parallelo di Mt 26,39 dove Gesù, parlando del "calice", indirizza la sua preghiera al Padre *suo*: πάτερ μου. La variante con il pronome personale μοῦ è dunque da rifiutare[34].

L'ultimo punto di discussione testuale riguarda il brano che inizia da 18,13 e comprende tutta la pericope seguente. Distinguiamo quattro proposte sull'ordine dei vv. 18,13-27:

1) I vv. 13-27, secondo la disposizione del testo critico[35], sono riportati in: 𝔓[60.66], ℵ, A, B, C, D (D[suppl] i vv. 14-27), L, W, Δ, Θ, Ψ, 0141, 0250[vid], *f* [1,13], 28, 33, 157, 180, 205, 565, 579, 700, 892[suppl], 1006, 1010, 1071, 1241, 1243, 1292, 1342, 1424, 1505, 𝔐, *lect*., it[a.aur.b.c.f,ff2.q.r1], vg, sy[p.h.pal mss], co[sa.pbo.bo.ach2], le versioni: armena, etiopica, georgiana, slava, e Crisostomo[36], Cirillo[lem 37], Agostino[38];

2) i vv. 13.24[!].14-15.19-23.16-18.25b-27: sy[s 39];

3) i vv. 13.24[!].14-23.24[!].25-27: 1195[40], sy[h mg, pal ms], Cirillo[comm];

---

[31] Cfr. Williams, *I am He*, 288. Usiamo il verbo "suggerisce" e non diciamo "afferma nel modo assoluto", perché la lezione riportata dal Codice B – ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς in 18,5d ma ἐγώ εἰμι in 18,6b.8c – non si oppone necessariamente al riconoscimento di una teofania in 18,5cd, come sottolineeremo in seguito nelle nostre analisi; anzi corrisponde forse meglio a una "logica situazionale": il primo scopo dell'enunciato di Gesù è proprio l'autoidentificazione, cioè la conferma della propria identità ("Si, sono proprio io quel Gesù di Nazaret che state cercando"). Soltanto in seguito, grazie all'omissione del nome proprio Ἰησοῦς, l'evangelista passa ad un altro livello, sottolineando la concordanza dell'espressione ἐγώ εἰμι con il nome divino (Es 3,14 LXX).

[32] Cfr. Feltoe, *Dionysius of Alexandria*, 237.

[33] Cfr. Hilaire de Poitiers, *Trinitè I*, 260. Si noti, però, che in un altro luogo (citando di nuovo Gv 18,11) egli omette l'aggettivo *meus* (Id., *Trinitè III*, 218).

[34] Ciò, tuttavia non impedisce di tradure il sintagma ὁ πατήρ con "il padre *mio*", dando all'articolo il valore di *possessivo* (cfr. Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 3,4).

[35] Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*[27].

[36] Cfr. PG 59, 449-451.

[37] Cfr. PG 74, 593-612. *Lem* = *lemma* = il testo del NT, citato da Cirillo prima del suo commento (= [comm]).

[38] Cfr. PL 35, 1932-1936.

[39] Questa versione probabilmente segue il *Diatessaron* di Taziano. Invece Lutero propone un simile ordine dei versetti piuttosto indipendentemente (cfr. Metzger, *Textual Commentary*, 215).

[40] Grasso, *Giovanni*, 695 n. 13 erroneamente lo chiama "maiuscolo".

4) i vv. 13a.24[!].13b-23.24[!].25-27: 225.

Il denominatore comune dei punti 2-4, che li differenzia dal numero 1, è la presenza del v. 24 dopo il v. 13[41]. Il problema tocca la questione dell'identità del sommo sacerdote presso il quale Gesù è stato interrogato e al quale apparteneva il cortile in cui Pietro ha rinnegato il suo maestro[42]. È Caifa, vale a dire quel personaggio che nel QV è nominato esplicitamente ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (11,49.51; 18,13c), oppure abbiamo a che fare con Anna, suo suocero? A quest'ultimo in Gv non viene mai attribuito il titolo di ἀρχιερεύς, eppure in 18,24, cioè dopo l'interrogatorio, fa trasferire Gesù presso Caifa (ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα)[43]. L'ambiguità dell'avvenimento ha un'eco proprio nelle varianti esposti poco prima.

La critica interna spiega questo fenomeno come un tentativo dei copisti di facilitare la comprensione del testo[44] e suggerire che l'anonimo ἀρχιερεύς di 18,15bc.16c.19a.22d sia Caifa[45]. Potrebbe creare un problema la (pleonastica) ripetizione del v. 24 dopo il v. 23, riportata in alcuni manoscritti dei gruppi 2-4. Questo forse è un segno del ritocco dei copisti, i quali, nonostante la loro ingerenza nel testo (cioè l'aggiunta del v. 24 dopo il v. 13), hanno deciso di non cancellarlo dal suo posto naturale (cioè dopo il v. 23). Così in 18,13-27 si avrebbe l'interrogatorio di Gesù presso Caifa, il sommo sacerdote di quell'anno, con la sola menzione di un breve incontro con Anna. Ma questa sarebbe una *lectio facilior*.

La critica esterna ci viene validamente in aiuto, perché non lascia ombra di dubbio su quale sia il testo originale e quindi l'ordine giusto dei versetti. In misura schiacciante prevalgono le testimonianze enumerate nel primo numero, non solo dal punto di vista della quantità ma anche della loro qualità.

---

[41] Anche Lagrange, *Jean*, 462-466, interviene nel testo giovanneo spostando il v. 24 dopo il v. 13. Similmente Lutero, Calmes, Streeter, Durand, Joüon, Vosté, Sutcliffe e Schneider (cfr. Klövekorn, "Jesus", 268 e Brown, *John II*, 821). Inoltre Randolph Church s'iscrive in questa lista, basandosi non solo sulle fonti enumerate sopra (Cirillo, minuscolo 225, ecc.) ma anche sui dati provenienti, fra l'altro, dalla versione siriaca philoxeniana (dove al v. 13 dopo ἐκείνου in margine v'è la nota "Misit eum igitur Annas vinctum ad Caiapham") e dall'*Evangeliarium Hierosolymitanum* (dove la frase ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα è stata omessa e in margine sta scritto "Annas misit Iesum ad Caiapham"). Il modo (un po' fantasioso) in cui egli spiega la causa degli spostamenti nel testo giovanneo non convince (cfr. "Dislocations", 375-383).

[42] Vedi ἀρχιερεύς, al singolare, senza un'indicazione di nome proprio, in 18,15bc.16c.19a.22d.

[43] Cfr. Parker, "Two Editions of John", 303.

[44] Cfr. Metzger, *Textual Commentary,* 215.

[45] Nei Sinottici, infatti, si parla del processo giudaico presso Caifa, mentre della presenza di Anna o di qualsiasi suo ruolo nell'interrogatorio di Gesù non si dice nulla. Invece Valentin, "Jésus devant le Sanhédrin", 232-236, paragonando i Sinottici con Gv giunge in qualche modo all'ipotesi originale che Mc 14,53/Mt 26,57/Lc 22,54, conformemente a Gv 18,13, parlano della comparizione di Gesù presso Anna.

Basandoci sull'autorità delle testimonianze e sul fatto che questa è la *lectio difficilior*, siamo convinti che la disposizione dei vv. 13-27 riportata nel testo critico, con la collocazione del v. 24 dopo il v. 23, sia la più vicina al testo originale[46].

2.1.3. Traduzione italiana

18 [1] Dette queste cose, Gesù uscì
con i suoi discepoli
al di là del torrente Cedron,
dove c'era un giardino,
nel quale entrò lui
e i suoi discepoli.
[2] Lo conosceva anche Giuda,
colui che lo tradiva, quel luogo,
perché molte volte Gesù si era radunato là
con i suoi discepoli.
[3] Giuda, dunque, avendo preso la coorte
e le guardie dai sommi sacerdoti e dai farisei,
venne là con lanterne
e fiaccole e armi.
[4] Gesù dunque, sapendo tutto ciò che stava per venirgli addosso,
uscì
e disse loro:
«Chi cercate?».
[5] Gli risposero:
«Gesù il Nazareno».
Disse loro:
«Io sono».
Stava anche Giuda,
colui che lo tradiva, con loro.
[6] Quando dunque disse loro:
«Io sono»,
indietreggiarono
e caddero a terra.
[7] Di nuovo dunque chiese loro:
«Chi cercate?»
Ed essi risposero:
«Gesù il Nazareno».
[8] Rispose Gesù:
«Vi ho detto
che io sono.
Se dunque cercate me,

[46] Questo fatto comunque non risolve del tutto il problema dell'identità del sommo sacerdote. La difficoltà nel riconoscimento del suo nome (Anna o Caifa) lascia spazio per le indagini successive.

lasciate andare costoro».
[9] Affinché fosse portata a compimento quella parola
che aveva detto:
«Di quelli che mi hai dato,
non ho perso nessuno».
[10] Allora Simon Pietro, avendo una spada,
la sguainò
e colpì il servo del sommo sacerdote
e gli recise l'orecchio destro.
Ora il nome di quel servo era Malco.
[11] Disse allora Gesù a Pietro:
«Metti la spada nel fodero;
il calice che il Padre mi ha dato,
non devo forse berlo?».
[12] Allora la coorte e il tribuno
e le guardie dei Giudei
afferrarono Gesù
e lo legarono.
[13] E condussero prima da Anna,
perché era suocero di Caifa,
che era sommo sacerdote di quell'anno.
[14] Caifa era colui che aveva dato ai Giudei il consiglio
che è conveniente che muoia un uomo solo
al posto del popolo.

2.2. Composizione dei paragrafi

Nel testo di Nestle-Aland manca la disposizione colometrica, per cui ci proponiamo anzitutto di riscrivere la pericope *per cola et commata*. Questo procedimento è non solo utile, ma indispensabile nell'analisi letteraria che intende, fra l'altro, cercare la struttura del testo[47].

Nella suddivisione del brano per *cola et commata* concordiamo in gran parte con la proposta di Van Belle[48], Weidemann[49] e Giurisato[50], riservandoci la libertà

[47] Neirynck, "Synopse", 260: "La disposition du texte en *cola et commata* est d'une technique parfaite ... elle fait ressortir les correspondances et les divergences plus clairement que ne puisse le faire le texte grec de Huck ou Aland".

[48] Cfr. Van Belle, *Parenthèses*, 313-314.

[49] Cfr. Weidemann, *Der Tod*, 247.250-252.256.258.280-281.

[50] *Commentario al Vangelo di Giovanni*, in preparazione.

di portare cambiamenti dove riteniamo opportuno. Ecco la struttura letteraria di Gv 18,1-14:

X	18,1	a	Ταῦτα εἰπών Ἰησοῦς ἐξῆλθεν
		b	σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ
		c	πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρὼν
		d	ὅπου ἦν κῆπος,
		e	εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς
		f	καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
	18,2	a	Ἤιδει δὲ καὶ Ἰούδας
		b	ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν τὸν τόπον,
		c	ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ
		d	μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.
	18,3	a	ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν
		b	καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας
		c	ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν
		d	καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων.
A	18,4	a	Ἰησοῦς οὖν εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτὸν
		b	ἐξῆλθεν
		c	καὶ λέγει αὐτοῖς·
		d	τίνα ζητεῖτε;
	18,5	a	ἀπεκρίθησαν αὐτῷ·
		b	Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.
		c	λέγει αὐτοῖς·
		d	ἐγώ εἰμι.
		e	εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας
		f	ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ' αὐτῶν.
	18,6	a	ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς·
		b	ἐγώ εἰμι,
		c	ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω
		d	καὶ ἔπεσαν χαμαί.
	18,7	a	πάλιν οὖν ἐπηρώτησεν αὐτούς·
		b	τίνα ζητεῖτε;
		c	οἱ δὲ εἶπαν·
		d	Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.
	18,8	a	ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·
		b	εἶπον ὑμῖν
		c	ὅτι ἐγώ εἰμι.
		d	εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε,
		e	ἄφετε τούτους ὑπάγειν·

	18,9	a	ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος
		b	ὃν εἶπεν
		c	ὅτι οὓς δέδωκάς μοι
		d	οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.
B	18,10	a	Σίμων οὖν Πέτρος ἔχων μάχαιραν
		b	εἵλκυσεν αὐτὴν
		c	καὶ ἔπαισεν τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον
		d	καὶ ἀπέκοψεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν·
		e	ἦν δὲ ὄνομα τῷ δούλῳ Μάλχος.
	18,11	a	εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ·
		b	βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην·
		c	τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατὴρ
		d	οὐ μὴ πίω αὐτό;
X'	18,12	a	Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος
		b	καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων
		c	συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν
		d	καὶ ἔδησαν αὐτὸν
	18,13	a	καὶ ἤγαγον πρὸς Ἅνναν πρῶτον·
		b	ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα,
		c	ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου·
	18,14	a	ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις
		b	ὅτι συμφέρει ἕνα ἄνθρωπον
		c	ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ.

Nella pericope si osservino i paragrafi (XABX') a sinistra della numerazione, e a destra i *cola*, contrassegnati dalle lettere minuscole dell'alfabeto, utili per indicare con precisione le righe. Tale disposizione del testo è il risultato dell'analisi della composizione, che ci accingiamo a fare.

2.2.1. Primo paragrafo (X: 18,1-3)

Parla dell'uscita di Gesù e dei suoi discepoli dalla città santa (ἐξέρχομαι – 18,1a) e della loro entrata (εἰσέρχομαι – 18,1e) in un giardino (κῆπος – 18,1d), di cui il QV non dà il nome, ma che troviamo nei testi paralleli dei Sinottici: Getsemani (Mt 26,36; Mc 14,32) o più vagamente "verso il Monte degli Ulivi" (Lc 22,39). Anche Giuda, che conosce le abitudini di Gesù, va là con la truppa (ἔρχεται ἐκεῖ – 18,3c). In quel luogo (τόπος – 18,2b) quindi convergono i tutti i protagonisti della pericope.

Il primo paragrafo si distingue dagli altri – eccetto l'ultimo, con cui forma un'inclusione – per la sua forma esclusivamente narrativa: il sintagma ταῦτα εἰπών (18,1a) lo stacca dal testo precedente che contiene la preghiera di Gesù; il verbo

ἐξέρχομαι (18,4b) lo separa da quello seguente, che descrive l'uscita di Gesù dal giardino per andare incontro alla truppa, e contiene un dialogo che si svolge lungo tutto il paragrafo A.

Il primo paragrafo si divide in tre unità.

La prima unità:

X	18,1	a	Ταῦτα εἰπών Ἰησοῦς ἐξῆλθεν
		b	σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ
		c	πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρὼν
		d	ὅπου ἦν κῆπος,
		e	εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς
		f	καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Nella prima unità (18,1a-f) si osserva lo schema xyzz'x'y', che è a struttura mista: parallela se si guarda alle due righe estreme (xyx'y' = 18,1ab e 18,1ef), chiastica se si osserva l'unità nel suo insieme, ma con l'inversione degli ultimi due elementi. Alle estremità stanno i soggetti, Gesù e i suoi discepoli (xyx'y'). Nella prima delle due righe parallele (xx') al soggetto principale (Ἰησοῦς/αὐτός) sono uniti due verbi composti (ἐξῆλθεν/εἰσῆλθεν), aventi come base lo stesso verbo di movimento (ἔρχομαι). Si noti il chiasmo tra Ἰησοῦς ἐξῆλθεν / εἰσῆλθεν αὐτός, meglio visibile in 18,1ae se si tralasciano le espressioni che stanno all'inizio dei *cola*: ταῦτα εἰπών che si riferisce al discorso d'addio ed εἰς ὅν che si collega con κῆπος del colon precedente; lo stesso valore *anaforico* caratterizza ambedue i sintagmi "sospesi". A prima vista i preverbi sembrano indicare movimenti contraddittori (ἐξ-/εἰς-), in realtà sono complementari, connessi nel rapporto di finalità: Gesù esce dalla città *per* entrare nel giardino. Le due righe centrali (zz' = 18,1cd) sono parallele e si completano nell'indicare la meta (πέραν/ὅπου[51]) che Gesù intende raggiungere: qui termina il movimento (x' = 18,1e: εἰς ὃν εἰσῆλθεν), che era cominciato con l'uscita dalla città santa (x = 18,1a: ἐξῆλθεν).

Gesù, però, non esce ed entra da solo: nei suoi movimenti è accompagnato dai discepoli. La loro fedele sequela viene sottolineata da due espressioni parallele: σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ / καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (yy' = 18,1bf), a cui occorre aggiungere una terza che si trova alla fine dell'unità seguente (18,2d): μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (18,2d)[52]. La loro unione col maestro è esplicitata sia dalla congiunzione coordinante

[51] Ciò che unisce πέραν e ὅπου è che entrambi sono avverbi: πέραν – avverbio di luogo; ὅπου – avverbio correlativo di stato in luogo (cfr. *sub voce* ὅπου: Smyth, *Greek Grammar*, § 346; BDR, *Grammatik,* § 103,1[3]; Rocci, *Vocabolario*, 1348; Montanari, *Vocabolario*, 1405; Zorell, *Lexicon*, 923; Thayer, *Lexicon*, 449; Abramowiczówna, *Słownik III*, 303; meno bene BDAG, *Lexicon*, 717, che lo chiama "particle").

[52] Per questo si può affermare che Lc 22,39, anche se sembra esprimere più fortemente di Gv l'idea della *sequela* dei discepoli di Gesù grazie all'uso del verbo ἀκολουθέω – "Uscì e andò, come al solito, al monte degli Ulivi; anche i discepoli lo seguirono (ἠκολούθησαν)" – in realtà risulta più debole in confronto alla triplice presenza dei sintagmi sinonimi del QV.

καί, sia, più fortemente, dalle preposizioni di compagnia σύν e μετά. D'altra parte è messa in rilievo la loro distinzione dal maestro, che è l'unico soggetto dei verbi di movimento, usati al singolare[53] (xy' = 18,1ae: ἐξῆλθεν/εἰσῆλθεν). Così è chiaro che la guida è Gesù.

La seconda unità:

18,2	a	Ἤιδει δὲ καὶ Ἰούδας
	b	ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν τὸν τόπον,
	c	ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ
	d	μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

Anche la seconda unità coincide con un versetto intero (18,2a-d). È un periodo di quattro membri (περίοδος τετράκωλος), al quale si possono attribuire due schemi: uno a struttura parallela (xx'yy') e uno a struttura chiastica (xyy'x'), a seconda degli elementi di connessione e di distinzione che si possono osservare. Entrambi i tipi di struttura assicurano la coesione dell'unità.

Struttura parallela. L'unità è composta da due frasi: una indipendente assertiva, coordinata all'unità precedente mediante la congiunzione δέ, e una dipendente introdotta dalla congiunzione causale ὅτι. Ognuna delle due frasi è formata da due *cola* e tutti sono strettamente uniti, perché quanto affermano i primi due (18,2ab) trova la sua motivazione negli altri due (18,2cd). Si osserva, però, anche un raffinato contrasto semantico: il secondo *colon* della prima frase contiene una *apposizione* (ὁ παραδιδοὺς αὐτόν – 18,2b), nella quale il preverbio παρα-[54] e lo stesso verbo παραδίδωμι esprimono ostilità contro Gesù, a cui si riferisce il pronome αὐτός, mentre nella seconda frase (yy' = 18,2cd) il parallelismo fra il preverbio συν- del verbo συνάγω e la preposizione μετά, che introduce l'ultimo *colon*, esprimono l'unione fra i discepoli e il loro maestro, Gesù.

Struttura chiastica. Nella stessa unità si può vedere anche una struttura chiastica, xyy'x': nelle righe centrali sta Gesù, come oggetto del tradimento e come soggetto del raduno, ὁ παραδιδοὺς αὐτόν / συνήχθη Ἰησοῦς (yy' = 18,2bc); alle estremità, in posizione antitetica, stanno Giuda e i discepoli (xx' = 18,2ad).

Il sottile contrasto fra 18,2ab e 18,2cd, notato sopra quando abbiamo messo in luce la struttura parallela, si rivela anche nella funzione svolta da tutta l'unità. Essa cioè funge da ponte fra 18,1 e 18,3. Da un lato, infatti, grazie alla menzione del nome proprio Ἰησοῦς (18,2c) e del sintagma μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (18,2d), essa è legata con l'unità precedente, mettendo in rilievo di nuovo il tema del discepolato; dall'altro, invece, mediante la ripetizione dello stesso nome Ἰούδας (18,2a.3a), si connette con quella seguente, dove verrà raccontato l'arrivo della truppa, con a capo Giuda Iscariota, nei pressi del giardino.

[53] Diversamente Mt 26,30 e Mc 14,26 hanno il plurale ἐξῆλθον, "uscirono".

[54] Cfr. Buscemi, *Preposizioni*, 84.

All'interno dell'unità le due coppie di *cola* sono collegate fra di loro non solo in base al già menzionato legame di causalità (18,2c: ὅτι), ma anche per la presenza di diverse *figure retoriche*. Le enumeriamo seguendo l'ordine dei *cola*:

1) Tra i primi due è da notare la costruzione a *chiasmo*: l'inizio del primo (Ἤιδει) e la fine del secondo (τὸν τόπον) si completano, come il nome alla fine del primo (Ἰούδας) è qualificato dall'apposizione (ὁ παραδιδοὺς αὐτόν) all'inizio del secondo.

2) Tra il secondo e il terzo *colon* si nota la figura dell'*epifora* (ἐπιφορά), vale a dire la ripetizione di una o più parole alla fine di un versetto, di una strofa o di un periodo[55]; nel nostro caso, alla fine dei *cola* 18,2bc ricorrono due parole, non uguali ma corrispondenti (= *sinonimia epiforica*[56]): il sostantivo τόπος coincide con l'avverbio di luogo ἐκεῖ.

3) Tra il secondo e il quarto colon (18,2bd) emerge un'altra figura, precisamente la *allitterazione* che "consiste nella ripetizione degli stessi fonemi sia all'inizio di due o più parole sia all'interno di esse"[57]. Nel nostro caso si ha precisamente a che fare con l'*homoeoprophoron*: nella sequenza [ὁ παραδιδοὺς] αὐτὸν τὸν τόπον / μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ viene ripetuta frequentemente la consonante τ[58]. Paradossalmente, mentre i due *cola* secondo e quarto (18,2bd) sono collegati dalla loro sonorità, sono contrapposti dal loro significato: quel discepolo, che ora si è fatto "il traditore" del maestro, poco prima era "con i suoi discepoli".

4) La precedente osservazione ci introduce in un'altra, che riguarda il nesso tra i primi due *cola* e gli altri due: si tratta dell'*enthymema* (ἐνθύμημα)[59], che è un'incompleta forma di sillogismo. Nel caso nostro il punto taciuto e sottinteso della argomentazione è il seguente: se "Giuda conosceva quel luogo perché molte volte Gesù si era radunato là con i suoi discepoli", significa che *lui stesso apparteneva al gruppo dei discepoli.* Ma tale affermazione viene omessa e resta implicita, come lo è in quanto è detto in precedenza – egli non venne al giardino insieme ai μαθηταί e, come "il traditore" (cfr. 6,64.71; 12,4; 13,2.11.21; 18,2b), appare come il nemico del

---

[55] Cfr. Marchese, *Dizionario di retorica*, 101; Lausberg, *Handbuch*, § 631.

[56] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 632.656.

[57] Marchese, *Dizionario di retorica*, 18.

[58] Lausberg, *Handbuch*, § 975, così definisce la summenzionata figura: "Das *homoeoprophoron* ist die häufige Wiederholung des gleichen Konsonanten innerhalb mehrerer aufeinanderfolgender Wörter". Se la consonante fosse ripetuta all'*inizio* delle parole, ci sarebbe un *parhomoeon* (*Ibid*.: "Den Terminus *parhomoeon* beschränkt Beda ... auf Wiederholung des gleichen Konsonanten im Wortanlaut"). La *allitterazione*, che si avvicina alla *annominatio* = *paronomasia*, si differenzia da essa per la possibilità della *ripetizione di un solo fonema* (cfr. *Ibid*., § 1246 p. 885: "Die *alliteratio* unterscheidet sich aber dadurch von der *annominatio*, dass in der *alliteratio* die Gemeinsamkeit der Wörter auf einen einzigen Laut beschränkt werden kann").

[59] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 371.

maestro – ma anche in quanto è riferito in seguito (18,3.5ef)[60]. Giuda in realtà arriva in quel giardino come un *ex-discepolo*[61].

La terza unità:

18,3	a	ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν
	b	καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας
	c	ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν
	d	καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων.

La terza unità ha quattro *cola* (18,3a-d; περίοδος τετράκωλος), come quella precedente, a cui si connette grazie allo stesso personaggio principale (Ἰούδας: 18,2a.3a) e il luogo dell'azione (ἐκεῖ: 18,2c.3c). Il distacco fra Giuda Iscariota e i discepoli di Gesù, già accennato, viene qui ulteriormente ribadito mediante il verbo λαμβάνω (18,3a), il quale contrasta con il verbo composto συν-άγω (18,2c); il contrasto non nasce dal loro significato in sé – i due verbi appaiono quasi come sinonimi – ma dal fatto che il primo indica un'azione ostile a quella del secondo: mentre Gesù, come al solito, si radunava con i suoi discepoli (letteralmente li "conduceva insieme"), Giuda "prese con sé" (si potrebbe tradurre anche qui: "condusse") la schiera armata contro Gesù.

Inizialmente l'unità potrebbe essere organizzata secondo lo schema xyx'y'. La corrispondenza fra 18,3a e 18,3c (= xx') consiste nella presenza dei verbi λαβών ed ἔρχεται che si completano nel descrivere l'azione di Giuda, e dei primi loro complementi (τὴν σπεῖραν; μετὰ φανῶν). Nel secondo paio di *cola* (18,3bd = yy') ricorrono invece rispettivamente i restanti due elementi (καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας[62]; καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων), connessi paratatticamente. Grazie ai cinque termini al genitivo plurale (ἀρχιερέων, Φαρισαίων, φανῶν, λαμπάδων, ὅπλων) si può notare che questa unità ha la sua caratteristica sonora: la ripetizione del suono -ων. Si tratta della figura chiamata l'*homoeoptoton*

[60] Solo gradualmente si giungerà all'esplicita affermazione che "Giuda stava *con loro*", cioè con la schiera venuta ad arrestare Gesù: εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ' αὐτῶν (18,5ef).

[61] ARETIUS, *Commentarii*, 1003, scrive: "Cur enim Iudae notus est hic locus? Quia cum Christo ac reliquis discipulis *hactenus* frequenter illum est ingressus"; GAGNÉ, "Satan et Judas", 277: "Judas, qui avait été *jadis* un intime de Jésus, connaissait l'emplacement ... Ne faisant plus partie des intimes de Jésus" (i corsivi sono nostri); cfr. THATCHER, "Jesus, Judas and Peter", 444. L'ἐνθύμημα serve quindi in 18,2 a spiegare bene il termine *ex-discepolo*, separando due suoi aspetti e nello stesso tempo unendoli insieme: la *reticenza* del fatto che Giuda era uno dei μαθηταί mette l'accento sul prefisso *ex*; d'altra parte il *contenuto* di questo elemento mancante del sillogismo esprime con chiarezza il fatto che egli, in precedenza, faceva parte del gruppo dei discepoli (allora anch'egli era un *discepolo*). Dello stesso parere è ANDERSON, "Gradations", 187, quando afferma che "18:2b Judas knew the place where Jesus was meeting – familiarity and relationship implied".

[62] Anche se in 18,3b si parla dei soli ὑπηρέται, li abbiamo trattati come *due* "elementi" poiché provengono dalle due categorie dei mandanti: ἐκ τῶν ἀρχιερέων e ἐκ τῶν Φαρισαίων.

(ὁμοιόπτωτον = *simile casibus*) consistente nella corrispondenza fonica di parti di parole flesse in modo uguale[63].

Il primo parallelismo (xx') consiste inoltre nella somiglianza semantica fra λαβών e μετά. A prima vista non è tanto visibile. Ma, anche se il verbo λαμβάνω principalmente significa "prendere", nel nostro caso non sembra esprimere tutta la forza di quell'azione. Giuda Iscariota non sembra avere una vera e propria autorità nel condurre la truppa a quel giardino. Più che un "comandante" o un "leader", appare come una semplice "guida" o un "accompagnatore" della schiera. In fondo il verbo equivale alla preposizione μετά ("con")[64]: al giardino arriva *con* la truppa e *con* quel dato equipaggiamento.

Si possono riconoscere anche altre connessioni all'interno dell'unità, coordinate questa volta secondo il modello xx'yy'. La prima coppia di righe (18,3ab), descrivente la schiera stessa, è unita dall'*epifora*, ottenuta grazie alla posposizione del sostantivo ὑπηρέτας. Precisamente si ha a che fare qui con la *sinonimia epiforica*: σπεῖρα ("coorte") e ὑπερέται ("guardie") si corrispondono. La seconda coppia (18,3cd), data la enumerazione dei tre elementi congiunti con un polisindeto (καὶ ... καί), potrebbe essere disposta in un solo *colon*; ma preferiamo scinderla in due righe, sia per analogia con le prime due[65], sia perché il termine λαμπάς "fiaccola" è simile al precedente φανός "lanterna" – ambedue sono mezzi destinati a far luce – e tale ripetizione sinonimica può indicare anche un nuovo inizio[66]. Comunque, in uno o due *cola*, si hanno ugualmente queste figure retoriche: la *enumeratio* di tre elementi, di cui due sono sinonimi (vedi nota precedente), coordinati per *polysyndeton*, offre una *descriptio* caratterizzata dalla *evidentia* e formante un *incrementum* che culmina con il termine più importante (è chiaro che dei tre elementi il più direttamente necessario allo scopo dell'arresto è l'armamento)[67].

---

[63] Cfr. Lausberg, *Elemente*, § 361; Id., *Handbuch*, § 729. Insieme a *homoeoteleuton* (ambedue riguardano l'uguaglianza delle *terminazioni* delle parole; cfr. Id., *Elemente*, § 359) e *allitterazione* (questa concerne [principalmente] gli *inizi* delle parole che si susseguono, cfr. Bazyliński, *Guida*, 179; Lausberg, *Elemente*, § 358) è prossima alla *paronomasia*, dal momento che "la paronomasia è una figura morfologica che si produce mediante l'accostamento di due parole con un'analoga sonorità" (Marchese, *Dizionario di retorica*, 234). Anche se *homoeoteleuton* e *homoeoptoton* di solito ricorrono alla fine dei *cola* (cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 725.729), a volte le si può riconoscere all'interno della medesima riga (cfr. *Ibid.*, § 728) e non necessariamente al termine di essa (cfr. *Ibid.*, § 730).

[64] Cfr. BDR, *Grammatik*, § 419,1[1]; Sabbe, "Arrest", 212; Sanders – Mastin, *John*, 382 n. 2. Λαβών è in questo caso il participio circostanziale-modale, con il valore di un participio stereotipato, equivalente ad un "con" d'accompagnamento (cfr. Viteau, *Syntaxe*, § 309ac).

[65] È da notare che i tre "oggetti" in ambedue i casi sono raggruppati secondo un modello chiastico 1+2 / 2+1: la coorte + le guardie (dai sommi sacerdoti e dai farisei) / gli strumenti di luce (lanterne e fiaccole) + le armi.

[66] Lausberg, *Handbuch*, § 650: "*synonymia* est, quotiens in connexa oratione pluribus verbis unam rem significamus ... aliquando ... *initia quoque et clausulae* aliis, sed non alio tendentibus verbis inter se consonant" (i corsivi sono nostri).

[67] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 668-671,1: *enumeratio*, *polysyndeton*; § 810: *evidentia*, *descriptio*; i tre elementi sono distribuiti ad arte, "neque permixtim", ma "ordine collocata" e precisamente "per

È da notare inoltre la posizione e il significato del sostantivo ὅπλα "armi" che sta alla fine dell'ultima riga, in parallelo con σπεῖρα, che sta alla fine della prima, formando anche qui una specie di *sinonimia epiforica*: insieme racchiudono l'unità ed esprimono la *violenza* dei protagonisti. Riguardo al sostantivo σπεῖρα è utile una precisazione: è un termine militare greco corrispondente al latino *cohors*, "coorte", la decima parte di una legione (600/6.000 legionari; il numero però era variabile)[68], oppure al latino *"manipulus"*, "manipolo" (1/30 di una legione = 200 legionari)[69]. Se è difficile immaginare nella scena dell'arresto la presenza della truppa composta da una tale quantità di uomini (anche "solo" 200 persone fanno problema), possiamo avere a che fare qui con la figura detta *sineddoche* (συνεκδοχή), vale a dire "la figura della contiguità" che esprime una parte della realtà parlando della totalità (*ex toto partem*)[70]. La traduzione corretta nel significato sarebbe "alcuni (una parte) della coorte".

2.2.2. Secondo paragrafo (A: 18,4-9)

Non è difficile trovare la delimitazione del secondo paragrafo: il precedente (X: 18,1-3) raccontava in stile narrativo l'arrivo di tutti i personaggi al giardino, il seguente (B: 18,10-11) racconterà un altro evento accaduto nei pressi del giardino e introdurrà nuovi protagonisti (Σίμων Πέτρος, Μάλχος, πατήρ)[71]; questo invece presenta soprattutto il dialogo fra Gesù e la truppa venuta con Giuda.

La prima unità:

18,4	a	Ἰησοῦς οὖν εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτὸν
	b	ἐξῆλθεν
	c	καὶ λέγει αὐτοῖς·
	d	τίνα ζητεῖτε;

incrementa" (§§ 451; 671,1). È da notare che queste figure si trovano abitualmente insieme, come si vede dalla spiegazione dei singoli termini nell'*Handbuch*.

[68] Cfr. BDAG, *Lexicon*, "σπεῖρα", 936; Louw – Nida, *Lexicon*, "σπεῖρα", § 55.9; Rocci, *Vocabolario*, "σπεῖρα", 1691 § 3b.

[69] Cfr. Thayer, *Lexicon*, "σπεῖρα", 583 § b; Rocci, *Vocabolario*, "σπεῖρα", 1691 § 3a.

[70] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 572-573; Mortara Garavelli, *Retorica*, 151-152. È curioso che, per esempio, Oniszczuk, un esperto di retorica biblica, non veda la presenza di nessuna figura retorica che possa spiegare il sostantivo σπεῖρα; insieme alla maggioranza degli esegeti anch'egli ammette "la presenza di almeno 200 soldati romani" nei pressi del giardino, benché lui stesso affermi che "su questo punto sia difficile arrivare alla verità storica" (*Passione*, 22). Si avvicina alla nostra interpretazione Vanni, *Giovanni*, 175, quando afferma: "Non è detto che l'intera coorte e neppure l'intero manipolo sia andato ad arrestare Gesù". L'autore non fonda la sua soluzione sull'indicazione di una figura retorica.

[71] "Nuovi" rispetto a 18,1-9, dove non sono menzionati.

Il primo *colon* (18,4a) dell'unità iniziale del paragrafo riporta la parola del narratore – Ἰησοῦς οὖν εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν[72] – il quale, come alla fine del paragrafo (18,9), dà il suo commento esplicativo. Queste parti estreme del paragrafo si corrispondono non solo dal punto di vista della *funzione* – nota del narratore – ma anche di quello del *contenuto*: ambedue parlano dell'onniscienza di Gesù riguardante il futuro e della sua superiorità sugli eventi che stanno per accadergli. Così, in certo modo, si ha nel paragrafo A una specie d'*inclusione* (18,4a – 18,9). La seconda riga (18,4b) parla nel modo più breve possibile dell'uscita di Gesù dal giardino (ἐξῆλθεν), per poter poi, nel *colon* seguente (18,4c), iniziare una vera e propria descrizione del dialogo fra Gesù e i suoi avversari, indicati dal pronome αὐτοῖς. Qui, con il *verbum dicendi* λέγει, comincia per la prima volta nella nostra pericope il *discorso diretto*.

È da notare la brevità delle righe 18,4bc: ἐξῆλθεν / καὶ λέγει αὐτοῖς. Si riconosce qui la presenza della figura retorica chiamata *brachilogia* (βραχυλογία = *brevitas*), che "è una forma di ellissi consistente nell'eliminazione di elementi comuni in due o più proposizioni"[73]. Infatti, per evitare la ripetizione, è stato posto un solo complemento, precisamente il complemento di termine αὐτοῖς, che si accorda bene con λέγει, ma meno bene col verbo ἐξῆλθεν, che viene lasciato solo. Grazie a ciò non solo si ottiene uno stile più raffinato nella narrazione[74], ma anche l'impressione di vivacità nell'azione[75]. A questo proposito anche la forma grammaticale del verbo λέγει (presente storico)[76] offre il suo contributo.

Le prime parole del discorso diretto della pericope sono la domanda di Gesù rivolta alla truppa: τίνα ζητεῖτε; (18,4d). A prima vista non sembra svolgere altro ruolo che quello di essere una semplice interrogazione. Tenendo conto, però, del fatto che Gesù in realtà conosce il motivo della loro venuta al giardino (cfr. 18,4a)

---

[72] In πάντα τὰ ἐρχόμενα si noti la figura dell'*homoeoptoton*, definito come *simile casibus*; qui è utile ricordare un aspetto di questa figura, che cioè può trovarsi non necessariamente sempre alla fine dei *cola*, ma anche in altre parti, come avviene qui: "Es ist deshalb auch nicht an die Endstellung gebunden ... nec tantum in fine deprehenditur ... et quocumque modo accomodari potest" (Lausberg, *Handbuch*, §§ 729-730).

[73] Marchese, *Dizionario di retorica*, 39; cfr. BDR, *Grammatik*, § 179.

[74] Senza *brachilogia* la frase apparirebbe un po' appesantita: ἐξῆλθεν εἰς αὐτοὺς καὶ λέγει αὐτοῖς.

[75] Questa seconda caratteristica (la vivacità della conversazione) concerne tutto il dialogo riportato nel paragrafo A: dal punto di vista della misura dei *cola* della pericope 18,1-14, quelli di 18,4-9 sono più brevi degli altri (un fenomeno immediatamente visibile nella nostra disposizione colometrica).

[76] Cfr. Oniszczuk, *Passione*, 26. Anche se in 18,3c, per la prima volta nella nostra pericope, abbiamo già avuto a che fare con il *presente storico* (ἔρχεται), occorre notarlo soprattutto adesso col verbo λέγει (18,4c), che introduce tutto il discorso. Il *presente storico*, frequente nel QV (cfr. Abbott, *Johannine Grammar*, § 2482; O'Rourke, "Historic Present", 585-590), serve a rappresentare i fatti raccontati in modo vivace, come se ad essi fosse presente il narratore. Esso può sostituire l'indicativo aoristo, mentre la qualità dell'azione rimane per lo più puntuale (cfr. BDR, *Grammatik,* § 321; Mateos, *Aspecto verbal*, §§ 46.75). Può inoltre essere coordinato (come nel nostro caso) con tempi passati (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 1883b).

e quindi non ha bisogno di chiedere niente ad altri (cfr. 2,25), si può sostenere che essa rappresenti la figura della "domanda" retorica[77]. Infatti, l'interrogazione τίνα ζητεῖτε; non esercita in 18,4d la sua normale funzione dialogica[78]. Inoltre, la risposta a questa domanda non si limita alle parole "sì" o "no", ma richiede una enunciazione più dettagliata. Qui occorre ricordare che nell'arte retorica tra i vari tipi di interrogazione ve ne sono due che occorre saper distinguere chiaramente, l'ἐρώτημα (*interrogatio*) e il πύσμα (*quaesitum*)[79]: nel caso nostro si tratta non del primo, ma del secondo. Il contesto seguente fornisce la spiegazione del vero scopo di questa interrogazione di Gesù: fare sì che la truppa pronunci il suo nome (18,5b) per poter poi rispondere con le parole autorivelative ἐγώ εἰμι (18,5d)[80].

La seconda unità:

18,5	a	ἀπεκρίθησαν αὐτῷ·
	b	Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.
	c	λέγει αὐτοῖς·
	d	ἐγώ εἰμι.

La risposta alla domanda di Gesù e la sua successiva replica vengono riportate nella seconda unità del paragrafo A (18,5a-d). Le sue quattro righe possono essere disposte secondo due schemi. Il primo, prendendo in considerazione *il soggetto* dell'azione, corrisponde al modello xx'yy': *la truppa* (xx') risponde (ἀπεκρίθησαν – 18,5a) all'interrogazione di Gesù (αὐτῷ – 18,5a) con le parole: Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον (18,5b), nelle quali subito si nota la figura della *ellissi*, la mancanza cioè del verbo ζητοῦμεν; di seguito *Gesù* (= yy') afferma (λέγει – 18,5c) loro (αὐτοῖς – 18,5c) che colui che stanno cercando è proprio lui: ἐγώ εἰμι (18,5d).

Il secondo schema invece corrisponde all'alternarsi delle *forme* narrativa e discorsiva, da cui risulta la struttura parallela delle due paia di *cola* (xyx'y'). In ogni paio il primo membro (18,5ac = xx') contiene un *verbum dicendi* (ἀπεκρίθησαν,

---

[77] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 766-779.

[78] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 766.

[79] Lausberg, *Handbuch*, § 770, spiega: "Der Unterschied wird darin gesehen, dass auf die *interrogatio* (ἐρώτημα) nur die Antwort «ja» oder «nein» möglich ist, während das *quaesitum* (πύσμα) spezielle Antworten erheischt". Ma un'altra definizione (che precisa questa regola) fa vedere ancora meglio come τίνα ζητεῖτε; (= *whom are you looking for*?) sia un esempio di πύσμα: "While ἐρωτήματα can indeed be answered by *yes* or *no*, πύσματα do not just need longer explanations, they denote a wholly different type of question, and correspond exactly to what in grammars of English are called *wh*-questions" (Rijksbaron, "Peusis", 733).

[80] La portata di tali parole e l'importanza che l'evangelista vi annette è resa plasticamente dalla reazione ad esse da parte degli interlocutori di Gesù che cadono a terra (18,6cd). Un altro scopo della domanda potrebbe essere quello di manifestare il proprio coraggio di fronte agli avversari. Di questa opinione è Maldonatus, *Johannis*, 907: "*Et dixit eis: Quem quaeritis?* Quasi dicat Evangelista: quamvis non ignoraret, quem quaerent, interrogavit tamen, *ut ostenderet, se minime timere*" (il secondo corsivo è nostro). Tale interpretazione non va intesa come a se stante, ma piuttosto come implicita nella prima.

λέγει) e un pronome personale (αὐτῷ, αὐτοῖς); il secondo membro (18,5bd = yy') riguarda l'identità di Gesù (Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἐγώ εἰμι). In quest'ultimo caso, collegando ambedue i *cola*, si avrebbe la frase ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ("io sono Gesù il Nazareno")[81].

La terza unità:

	e	εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας
	f	ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ' αὐτῶν.
18,6	a	ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς·
	b	ἐγώ εἰμι,
	c	ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω
	d	καὶ ἔπεσαν χαμαί.

La terza unità del paragrafo A (18,5e-6d) comprende parte del v. 5 e il v. 6. Contiene il commento del narratore, che riporta la seconda parte dell'unità precedente con la sola sostituzione del verbo εἶπεν al posto di λέγει: εἶπεν αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι (18,6ab; cfr. 18,5cd); in bocca al narratore la ripetizione svela la coerenza del testo[82]. La proposizione circostanziale temporale[83], introdotta dalla congiunzione temporale ὡς[84], è l'unica frase dipendente nell'unità.

L'unità, composta da sei *cola*, è sistemata secondo due schemi diversi. Il primo ha una struttura parallela (xx'yy'zz'), dove le tre paia di righe sono collegate secondo *il soggetto* dell'azione: Giuda (xx'), Gesù (yy') e la truppa (zz'). Aggiungiamo due annotazioni. La prima riguarda Giuda: l'apposizione ὁ παραδιδοὺς αὐτόν (18,5f =

---

[81] Questo (oppure più semplicemente: ἐγώ εἰμι αὐτός) è senz'altro il significato primario e letterale del sintagma ἐγώ εἰμι in 18,5d, nonostante vi sia qui l'uso assoluto del verbo εἰμί (cfr. Thayer, *Lexicon,* "εἰμί", 177 § II.5; Zorell, *Lexicon*, "εἰμί", 371 § 2eβ). Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος è il predicato nominale sottinteso in 18,5d, per cui εἰμί funziona come copula. Ma è giusto notare che anche il riferimento al nome divino (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה [= ἐγώ εἰμι ὁ ὤν – Es 3,14 LXX], quindi alla formula rivelatoria אֲנִי הוּא [= ἐγώ εἰμι – Dt 32,39; Is 41,4; 43,10; 46,4; 48,12; 52,6; sempre LXX]) non permette di trattare il verbo εἰμί come un predicato: ἐγώ εἰμι non significa "Io esisto" (McKay, "I am", 303: "Now the words *egō eimi* here are the emphatic pronoun and the copula"). In questi casi relativi al nome divino, infatti, appaiono sempre come sottintesi i predicati ὁ ὤν (Es 3,14) oppure αὐτός (come capita esplicitamente in Is 52,6: אֲנִי הוּא = ἐγώ εἰμι αὐτός). Così interpretano ἐγώ εἰμι anche i curatori del testo critico, che esprimono la loro opinione evitando l'accentuazione (si ricordi la regola riguardante le enclitiche che, per esprimere l'*esistenza*, esige l'*ortotono* [= l'enclitica che mantiene il suo accento: εἰμί; cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 187b]). Non si può, però, tacere il fatto che nonostante εἰμί sia sempre interpretato come copula, in 18,5 v'è una forte enfasi (*magna emphasi dicit*, cfr. Flacius Illyricus, *Glossa*, 449-450).

[82] Neirynck, "Epanalepsis", 320, osserva qui la figura detta *epanalessi*, cioè "ripresa". Si noti però che in 18,6ab non vi è una semplice ripetizione: il passaggio dal presente λέγει (18,5c) all'aoristo εἶπεν (18,6a) palesa, in qualche modo, il valore di presente storico di λέγει.

[83] Cfr. Smyth, *Greek Grammar*, §§ 2383.3000; Viteau, *Syntaxe*, § 209.

[84] Cfr. BDR, *Grammatik*, § 455,2; BDAG, *Lexicon*, "ὡς", 1105 § 8; Smyth, *Greek Grammar*, §§ 179.180c.

18,2b) potrebbe avere valore attributivo (= colui che lo stava consegnando) oppure sostantivato (= il suo traditore): forse per l'evangelista che scrive a una certa distanza dai fatti, Giuda è già diventato "il traditore" per eccellenza. La seconda riguarda la truppa, che cadde "all'indietro", εἰς τὰ ὀπίσω (18,6c): l'espressione *ellittica* sostituisce εἰς τὰ ὄντα ὀπίσω, "verso le cose *che stanno* dietro"[85].

Il secondo schema è a struttura chiastica (xyzz'y'x'): la parte centrale riguarda Gesù, che si autopresenta (zz' = 18,6ab), incastonata tra quella di Giuda, che lo tradisce, e quella della truppa, che cade a terra (xy ... y'x'). Si può inoltre osservare il contrasto tra i due *cola* estremi del chiasmo (xx' = 18,5e e 18,6d): il primo descrive la posizione eretta di Giuda, che *stava in piedi* (εἱστήκει)[86] e l'ultimo presenta tutti – Giuda compreso – quando per le parole di Gesù *caddero a terra* (ἔπεσαν χαμαί)[87]. Non meno interessante si rivela il collegamento fra il secondo e il penultimo *colon* (yy' = 18,5f e 18,6c): 1) è da notare la corrispondenza fra i verbi παραδίδωμι e ἀπέρχομαι, aventi il primo il significato di "abbandonare", "consegnare", "tradire", e il secondo in forza del preverbio ἀπο- analogamente il senso locale di "allontanamento"[88]; 2) aldilà dei due verbi occorre inoltre accostare l'apposizione ὁ παραδιδοὺς αὐτόν con la frase ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, che si ritrovano insieme anche nella parte finale di Gv 6: dopo il discorso di Gesù sul pane disceso dal cielo molti ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω – frase che in Gv si trova solo in questi due testi (6,66; 18,6) e qui è spiegata con quella seguente: καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν (6,66) – più avanti si parla di Giuda: οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτόν (6,71): il tradimento e l'allontanamento stanno nello stesso contesto discepolare; in modo positivo la sequela del discepolo è espressa con le parole: ὀπίσω μου ἐλθεῖν (Mt 16,24; il testo parallelo di Lc 9,23 ha il presente ἔρχεσθαι); 3) un ulteriore approfondimento merita il primo dei due *cola*, quello riguardante Giuda (18,5f): è da notare nell'espressione αὐτὸν μετ' αὐτῶν – unito non sintatticamente ma dalla somiglianza sonora[89] –, che lo stesso lessema (qui il pronome αὐτός) si riferisce a persone diverse e tra loro opposte (Gesù e la schiera degli aggressori), sottolineando un amaro paradosso: Giuda, che era discepolo di *Gesù*, ora "sta con *loro*" come "traditore" (18,5ef), e di conseguenza come *loro* "cade a terra" (18,6d). La nota del narratore in 18,5ef rallenta il racconto, che senza di essa procederebbe in modo più spedito, ma l'aggiunta

---

[85] Cfr. Zorell, *Lexicon*, "ὀπίσω", 921 § 1a: "quae a tergo *sunt*" (il corsivo è nostro). Camerarius, *Notatio figurarum*, 294, completa con "parti": "εἰς τὰ ὀπ. scilicet μέρη, in partes a tergo id est retro".

[86] BDAG, *Lexicon*, "ἵστημι", 482 § C1: "to be in a standing position, *I stand, I stood* ... J 18:5".

[87] Dell'antitesi fra i verbi ἵστημι e πίπτω parlano, per esempio, Balz – Schneider, *Wörterbuch II*, "ἵστημι", 505 § 1. Si noti inoltre che χαμαί è un esempio di *dativus loci*, rarissimo non solo nel NT ma anche nel greco classico (cfr. BDR, *Grammatik*, § 199).

[88] Cfr. Buscemi, *Preposizioni*, 31; Rocci, *Vocabolario*, "ἀπό", 207 § II1b; 208: "In composizione, ἀπό indica separazione o allontanamento".

[89] Si noti la già conosciuta figura dell'*homoeoprophoron*, una specie di *allitterazione*, consistente nella ripetizione (nel nostro caso – triplice) della consonante τ all'interno delle parole che si susseguono (cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 975.1246), per non menzionare l'affinità sonora nella pronuncia delle parole αὐτόν e αὐτῶν.

sembra intenzionale per mettere in rilievo il fatto che nel soggetto dei verbi ἀπῆλθον ed ἔπεσαν (18,6d) deve essere incluso anche Giuda, che ora a pieno titolo fa parte della schiera. Così, prendendo in considerazione i testi che nella pericope riguardano Giuda si hanno i seguenti passaggi: Giuda era un discepolo di Gesù (18,2)[90], poi come traditore si è fatto l'accompagnatore della truppa (18,3)[91], fino ad apparire pienamente associato ad essa e con essa cadere a terra (18,5ef.6cd)[92]. Data questa "enumerazione successiva di circostanze aggravanti" si può affermare che all'interno della pericope 18,1-14 vi è per Giuda la figura retorica complessiva della *amplificatio per incrementum*[93].

La quarta unità:

18,7 a πάλιν οὖν ἐπηρώτησεν αὐτούς·
b τίνα ζητεῖτε;
c οἱ δὲ εἶπαν·
d Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.

Anche la quarta unità del paragrafo comprende quattro *cola*. L'avverbio di tempo πάλιν, "di nuovo", dice che qui si ha la ripetizione della catena *domanda-risposta*, già presente nelle prime due unità (18,4-5). Non si tratta, però, di una semplice ripresa di parole ormai conosciute. È degno di attenzione il cambio dei *verba dicendi*: mentre a proposito di Gesù vi è il passaggio dal generico λέγω (18,4c) al più specifico ἐπερωτάω (18,7a), al contrario circa la truppa vi è la transizione dallo specifico ἀποκρίνομαι (18,5a) al generico λέγω (18,7c). Manca inoltre la frase introduttiva, non più necessaria, di 18,4ab; infine questa parte del dialogo sarà seguita da un'altra conclusione (18,8-9). Diversamente dalle due precedenti (18,4a-5d), l'unità 18,7a-d contiene al suo interno solo la domanda di Gesù e la risposta della truppa.

Questi dati consentono di riconoscere in 18,7 due schemi: il primo xx'yy' secondo i *soggetti*: Gesù (xx') e la truppa (yy'); il secondo xyx'y' in base alla *forma*: narrazione (xx') e discorso diretto (yy'). A proposito del secondo schema, va posto in rilievo il primo paio di *cola* (xx' = 18,7ac), in cui vi è una costruzione chiastica: al verbo ἐπηρώτησεν corrisponde εἶπαν, al pronome personale αὐτούς corrisponde l'articolo οἱ δέ (benché determinativo, funge qui da pronome personale con la sfumatura di dimostrativo)[94]. Nella seconda coppia (yy' = 18,7bd), invece,

---

[90] Si ricordi l'ἐνθύμημα in 18,2.

[91] Il participio λαβών ancora marca una certa separazione fra Giuda e la schiera.

[92] Il verbo εἱστήκει insieme al sintagma μετ' αὐτῶν esprime una forte associazione fra Giuda e la truppa.

[93] Lausberg, *Handbuch*, § 403: "Die Steigerung kann auch durch eine sukzessive Aufzählung von verschlimmernden Umständen erfolgen".

[94] Cfr. Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 2,1; Smyth, *Greek Grammar*, § 1112 (ὁ + δέ [as a demonstrative] ... often mean[s] *but* (or *and*) *he*, *she*, *this*".

al pronome interrogativo τίνα corrisponde il sintagma Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον: ambedue fungono da oggetto diretto del verbo ζητέω, sottinteso prima del nome.

Ci si può domandare perchè Gesù ripeta la domanda. Considerando le informazioni fornite in 18,4-6 si giunge alla conclusione che anche questa seconda interrogazione non esercita la sua normale funzione dialogica, ma funge da figura retorica, quale abbiamo visto sopra, e precisamente anche qui non si tratta di un ἐρώτημα (*interrogatio*), dove ci si aspetta come risposta un "si" o un "no", ma di un πύσμα (*quaesitum*), che esige una risposta più articolata. Giacché la replica immediata e letterale all'interrogazione di Gesù è ormai conosciuta dal contesto precedente (Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον), alla determinazione del vero scopo della domanda di Gesù in 18,7 si giungerà soltanto nella lettura dei versetti seguenti.

La quinta unità:

18,8	a	ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·
	b	εἶπον ὑμῖν
	c	ὅτι ἐγώ εἰμι.
	d	εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε,
	e	ἄφετε τούτους ὑπάγειν·

L'unità equivale al v. 8. Lasciato il *colon* introduttivo – l'unico di carattere narrativo (18,8a) che con il *verbum dicendi* ἀπεκρίθη si inserisce nella catena ἐπηρώτησεν-εἶπαν del dialogo cominciato in 18,7 – si ha in 18,8b-e il discorso diretto pronunciato da Gesù, composto da quattro righe che si collegano in diversi modi. Se si prende in considerazione la condizione di "autonomia" delle frasi, v'è il modello xyy'x' con la sua evidente struttura chiastica: la coppia 18,8be (= xx') consiste in due frasi *indipendenti*, di cui la prima è affermativa, la seconda imperativa; la coppia 18,8cd (= yy') invece in due *dipendenti*, di cui la prima è dichiarativa[95], la seconda è condizionale. Degne di nota sono anche altre connessioni: tra i due *cola* di 18be, oltre al loro parallelismo basato sullo stesso tipo sintattico di frasi indipendenti, come si è appena visto, vi è anche quello di un fine collegamento che si fonda sulla *teoria degli atti linguistici*. Infatti, i due verbi principali, εἶπον e ἄφετε, che sembrano diversi a livello *illocutorio* – il primo è un atto dichiarativo, il secondo un atto direttivo – a livello *perlocutorio*, invece, relativo cioè agli effetti intesi con l'atto illocutorio, sono molto simili: il primo, εἶπον, in quanto si riferisce a λέγει αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι di 18,5cd, ha già *causato* (= *fatto fare*) la caduta a terra degli interlocutori di Gesù, dimostrandosi come una parola efficace; il secondo, ἄφετε, è un imperativo che vuole *far eseguire* un incarico[96]. Anche la coppia di frasi dipendenti (18,8cd = yy') è caratterizzata da un forte parallelismo presente lungo tutta la loro estensione: ambedue iniziano con una *congiunzione subordinante* (la dichiarativa ὅτι e la

[95] Non interpretiamo ὅτι come *recitativum* – quale si riscontra chiaramente in 18,9c – ma come congiunzione dichiarativa che introduce una frase dipendente.

[96] Cfr. Austin, *How to Do Things with Words*, 94-108.

condizionale εἰ), poi (lasciata la οὖν) sono seguite dallo stesso *pronome personale* (ἐγώ/ἐμέ)[97] e terminano con un *verbo* (εἰμί/ζητεῖτε).

All'interno dell'unità vi è però anche un altro modello strutturale: escluso di nuovo il *colon* narrativo iniziale (18,8a), si osserva lo schema xx'yy'. La prima coppia di *cola* (18,8bc = xx') è formata da *frasi assertive*: quella principale, con il *verbum dicendi* εἶπον, regge una frase dipendente, introdotta dalla congiunzione dichiarativa ὅτι[98]. Il secondo paio di *cola* (18,8de = yy') si fonda sulle frasi assertive del primo paio e presenta un esempio di *periodo ipotetico della realtà*: la protasi, introdotta da εἰ, è una proposizione dipendente condizionale (= protasi *realis*) e l'apodosi è una volitiva iussiva (= apodosi *realis*)[99]. Inoltre le due proposizioni sono connesse a costruzione chiastica: (εἰ οὖν) ἐμὲ ζητεῖτε / ἄφετε τούτους (ὑπάγειν), dove vengono contrapposti in ordine inverso due pronomi – quello personale ἐμέ e quello dimostrativo τούτους – e due verbi: ζητεῖτε e ἄφετε. Infine si noti il pronome non enclitico ἐμέ riguardante Gesù e la sua collocazione *enfatica* ottenuta mediante prolessi[100].

Un'ultima osservazione a proposito dell'unità 18,8a-e riguarda il sintagma ἐγώ εἰμι, ripetuto per ben tre volte nella pericope 18,1-14. Lasciando alle analisi successive la spiegazione del suo significato profondo, occorre notare che non si tratta di una semplice ripetizione. Ogni volta assume una nuova accezione: la prima volta (18,5d) ἐγώ εἰμι serviva anzitutto come autoidentificazione di Gesù: "Sono io quel Gesù di Nazaret che state cercando"; la seconda, in bocca al narratore (18,6b), non aveva come scopo di "ripetere lo stesso significato ... ma voleva ancora più fortemente sottolineare la realtà che essa effettivamente designa"[101]; la terza volta (18,8c), invece,

[97] Si noti che il pronome in entrambi i casi si caratterizza per il suo valore *enfatico*: nel primo perché ἐγώ sta al nominativo (cfr. BDR, *Grammatik*, § 277,1), nel secondo perché viene usata la forma non enclitica ἐμέ (diversa dall'enclitica με) che quindi ritiene l'accento (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 187a), per cui in italiano non si traduce "se mi cercate" (dove il "mi" è atono), ma "se cercate me" oppure "se è me che cercate".

[98] Il *verbum dicendi* εἶπον preferisce essere seguito da ὅτι piuttosto che dall'infinito: cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 2017c.

[99] Cfr. Smyth, *Greek Grammar*, §§ 2291,1; 2298; 2298a; Viteau, *Syntaxe*, §§ 184-186; BDR, *Grammatik*, §§ 371,1; 372,1; Zerwick, *Biblical Greek*, §§ 303-312; Moulton – Turner, *Syntax*, 115.

[100] Cfr. Buscemi, "Prolessi", 40-41.

[101] Lausberg, *Handbuch*, § 617: "haec figura, repetito eodem verbo aut nomine, non diversa vult intellegi, sed id quod significatur efficere vehementius". Nel nostro caso, grazie alla reazione della schiera alle parole di Gesù, si percepisce il richiamo del nome divino; un tale uso dell'espressione assomiglia a una ἐπανάληψις (*repetitio*). Mentre Lausberg, *Handbuch*, § 616, afferma che tale figura appartiene alla categoria più generale della *geminatio*, Mortara Garavelli, *Retorica*, 189, le vede equivalenti. La definizione riportata all'inizio di questa nota si riferisce precisamente alla παλιλλογία (*iteratio*) che è prossima all'ἐπανάληψις (*repetitio*); la differenza sta nel fatto che la prima consiste nella ripetizione di una medesima parola senza una pausa (per esempio: *me, me adsum qui feci*), la seconda invece prevede anche la ripetizione di più parole e permette l'inserimento di altri termini fra le espressioni ripetute. Questo inserimento non indebolisce l'efficacia dell'espressione, anzi, sembra renderla più incisiva (cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 616.618). Più brevemente e in modo molto chiaro

grazie al πύσμα presente in 18,7b, ἐγώ εἰμι acquista un ulteriore significato: offrire se stesso e garantire l'incolumità dei discepoli.

La sesta unità:

18,9	a	ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος
	b	ὃν εἶπεν
	c	ὅτι οὓς δέδωκάς μοι
	d	οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.

L'ultima unità del paragrafo A comprende il v. 9 ed è composta da un unico periodo di quattro *cola*. Funge da commento parentetico del narratore, il quale spiega il significato delle parole di Gesù (18,7-8) e chiarisce il vero scopo della sua seconda domanda (= πύσμα in 18,7b). È caratterizzata da diversi fenomeni degni di nota.

La prima cosa da osservare è la sua struttura. Si riconosce in 18,9 il modello xx'yy'. Il primo paio di righe è formato da due frasi dipendenti; all'inizio è sottintesa la frase principale, simile a quella che troviamo in 19,36a: "Ciò avvenne", ἐγένετο γὰρ ταῦτα. La prima frase, introdotta dalla congiunzione subordinante finale ἵνα[102], parla del compimento della parola di Gesù, per la quale viene usata la stessa formula che la continuazione del citato testo giovanneo 19,36 adopera per la Scrittura – ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, qui: ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὃν εἶπεν – mettendo quindi sullo stesso piano la Scrittura e la parola di Gesù. La seconda frase (18,9b = x') è dipendente dalla prima (18,9a = x) ed è introdotta dal pronome relativo ὅς, che si riferisce al precedente sostantivo λόγος. Le parole λόγος e ὅν, con i loro verbi πληρωθῇ ed εἶπεν, formano un chiasmo. Invece la seconda coppia di *cola* (18,9cd = yy'), introdotta da un ὅτι *recitativum*[103], consiste in due frasi, una dipendente relativa e, nell'ultima riga,

Marchese, *Dizionario di retorica*, 98, la definisce: "Come figura sintattica l'epanalessi è la ripresa, dopo un certo intervallo, di una o più parole per rafforzare l'idea che si vuole ripetere".

[102] Cfr. Abbott, *Grammar*, § 2093. Molto frequente in Gv, ἵνα regge il congiuntivo (come in questo caso) e più raramente l'indicativo futuro (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, §§ 2196.2203; Viteau, *Syntaxe*, §§ 150-155; BDR, *Grammatik*, §§ 369,1-2; BDAG, *Lexicon*, "ἵνα", 475 §§ 1ab). La congiunzione viene a volte interpretata come avente valore consecutivo. In questo caso Gesù si rivolge alla truppa (18,8) non solo *in vista di compiere* le sue parole, ma anche di fatto per dare loro *attuazione* proprio in quel momento. Schlichting, *Commentaria*, 129, dice: "Caput XVIII ... vers. 9. Ut impleretur sermo quem dixit ... *Eventus* hic indicatur *non finis* ... quasi dicat Joannes quo Christi iussu & imperio *effectum est ut* sermo ille *impleretur*" (i corsivi sono nostri; si noti che il latino *ut*, oltre al valore finale, assume anche quello consecutivo, cfr. Castiglioni – Mariotti, *Vocabolario*, "ut *congiunzione*", 1357.1358 §§ 2.4); Grotius, *Annotationes*, 1118: "Caput XVIII ... vers. 9 ... ἵνα ἐκβατικόν"; Thayer, *Lexicon*, "ἵνα", 304 § II.3: "ἵνα is alleged to be used not only τελικῶς, i. e. of design and end, but also frequently ἐκβατικῶς, i. e. of the *result* ... John 18:9" (il corsivo è dell'autore); Viteau, *Syntaxe*, 289, a proposito di Gv 18,9 dice: "de telle sorte que s'accomplît la parole"; BDAG, *Lexicon*, "ἵνα", 477 § 3; Moulton, *Prolegomena*, 206-209; ecc.

[103] Essa introduce la citazione di un discorso diretto ed è equiparata ai due punti (cfr. Viteau, *Syntaxe*, § 109; BDR, *Grammatik*, § 470,1).

la principale. Anche qui vi è una costruzione chiastica che unisce pronomi e verbi che si corrispondono[104]: il pronome relativo οὕς è preposto al verbo δέδωκας, mentre il sintagma pronominale ἐξ αὐτῶν è posposto al verbo οὐκ ἀπώλεσα. A proposito del nesso tra il relativo οὕς e il sintagma pronominale ἐξ αὐτῶν οὐδένα, posti alle estremità delle due righe, si possono fare ancora due osservazioni: 1) il pronome relativo οὕς è collocato in posizione *enfatica*, cioè in prolessi rispetto al suo verbo reggente δέδωκας; 2) il sintagma pronominale ἐξ αὐτῶν, che riprende il relativo οὕς, non deve essere valutato come superfluo[105], ma come necessario quale genitivo partitivo di οὐδένα.

Oltre alla struttura parallela notata sopra (xx'yy'), nell'unità si può costatare anche quella chiastica (xyy'x'). Ciò è chiaro se si osservano le due frasi relative centrali: ὃν εἶπεν, οὓς δέδωκας (yy'). Tenendo presente, inoltre, che tra le due relative è inserita la congiunzione ὅτι, si ha anche una *allitterazione*, figura retorica che consiste nella ripetizione dello stesso suono (qui aspirato) [principalmente] all'inizio delle parole che si susseguono (ὃν ... ὅτι οὕς)[106].

2.2.3. Terzo paragrafo (B: 18,10-11)

Il terzo paragrafo della pericope 18,1-14 introduce nuovi personaggi (Σίμων Πέτρος, Μάλχος, πατήρ) e parla di un nuovo evento accaduto nei pressi del giardino: del taglio dell'orecchio destro del servo del sommo sacerdote, effettuato da Simon Pietro e della reazione di Gesù a questo atto violento. Il paragrafo si divide in due unità.

La prima unità:

B	18,10	a	Σίμων οὖν Πέτρος ἔχων μάχαιραν
		b	εἵλκυσεν αὐτὴν
		c	καὶ ἔπαισεν τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον
		d	καὶ ἀπέκοψεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν·
		e	ἦν δὲ ὄνομα τῷ δούλῳ Μάλχος.

La prima unità del paragrafo B corrisponde al v. 10 ed è formata da cinque *cola*. Con la congiunzione coordinante οὖν (18,10a) l'unità ritorna al livello principale della narrazione, sospeso dalla parentesi di 18,9.

Subito si nota, però, che l'ultima riga si distacca dalle precedenti: la congiunzione coordinante δέ e il contenuto di 18,10e fanno dell'ultimo *colon* una parentesi, cambiando di nuovo per un momento il livello del racconto. Altra

---

104 Gesù non *perde* ciò che il Padre gli *dà*: πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ (6,39), ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο (17,12).

105 Così suggerisce BDR, *Grammatik*, 297,1², interpretando 18,9 come un esempio di semitismo.

106 Cfr. Bazyliński, *Guida*, 179; Marchese, *Dizionario di retorica*, 18.

caratteristica che distingue 18,10a-d da 18,10e è il soggetto dell'azione: mentre nel primo caso è Σίμων Πέτρος, nel secondo è Μάλχος. L'ultima riga resta quindi isolata; d'altra parte la sua connessione con le righe precedenti è assicurata dal ritorno del sostantivo δούλος (18,10ce) e dal nome Μάλχος, che sta alla fine e fa inclusione col nome Σίμων Πέτρος che sta all'inizio: i due nomi propri, entrambi al nominativo[107], racchiudono tutta l'unità (18,10ae). Infine, un fenomeno sonoro attraversa l'unità: l'aspirata gutturale χ è presente nella riga iniziale (due volte: ἔχων μάχαιραν), in quella centrale (ἀρχιερέως) e in quella finale (Μάλχος).

I primi quattro *cola* sono caratterizzati da diverse figure retoriche che si riferiscono alla parte iniziale delle righe, cioè la *enumeratio* e il *polysyndeton*, la *descriptio* e la *evidentia*, e infine l'*incrementum*, tutte già viste a proposito del caso analogo di 18,3cd (cfr. relative note): εἵλκυσεν ... καὶ ἔπαισεν ... καὶ ἀπέκοψεν; anche qui è chiaro che il taglio dell'orecchio rappresenta il punto culminante e più grave.

All'interno dei primi quattro *cola*, che hanno per soggetto Simon Pietro, si ritrova il modello xx'yy'. Il primo paio di righe (xx' = 18,10ab) parla della "spada", il secondo paio (yy' = 18,10cd) del suo uso violento da parte di Pietro contro un servo del sommo sacerdote. Particolarmente interessante è il secondo paio di *cola* (yy' = 18,10cd) sul colpo di spada. Entrambe le righe, congiunte per polisindeto, rappresentano un buon esempio di *parallelismus membrorum*, dove tutti gli elementi si corrispondono: la congiunzione coordinante καί, il verbo (ἔπαισεν, ἀπέκοψεν) e il complemento. A proposito dei complementi, inoltre, si nota una struttura parallela fra τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον e αὐτοῦ τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν, basata sulla relazione grammaticale riguardante la declinazione: il genitivo τοῦ ἀρχιερέως precede l'accusativo δοῦλον, come il genitivo αὐτοῦ precede gli accusativi τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν. Negli stessi sintagmi però si riconosce anche una struttura chiastica: il pronome αὐτός, che sta all'inizio del secondo sintagma, si riferisce anaforicamente a δοῦλος, che sta alla fine del primo sintagma; inoltre si corrispondono, anche se in modo allusivo, gli altri due sintagmi: τοῦ ἀρχιερέως e τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν, in quanto fanno ricordare la connessione fra la realtà del *sacerdozio* rappresentata dal sommo sacerdote e il fatto che la consacrazione dei sacerdoti in Israele avveniva tramite l'unzione con il sangue del montone fatta sul *lobo dell'orecchio destro* (cfr. Es 29,20; Lv 8,23). A proposito dell'ultimo termine, infine, la posizione attributiva dell'aggettivo τὸ δεξιόν dopo il nome con l'articolo viene valutata come *enfatica*[108], anche se quest'opinione non è unanimemente condivisa[109].

[107] Si noti che l'inclusione si ottiene grazie alla posizione finale del nome Μάλχος nella riga, seguendo la regola proposta da Smyth, *Greek Grammar*, § 1322a: "with ὄνομα the person or thing named is usually in apposition to ὄνομα".

[108] Cfr. Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 8,1b n. 1.

[109] Cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 1158; BDR, *Grammatik*, § 270,1b.

La seconda unità:

18,11	a	εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ·
	b	βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην·
	c	τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατὴρ
	d	οὐ μὴ πίω αὐτό;

La seconda unità del paragrafo B comprende i quattro *cola* di 18,11. Si collega a quella precedente mediante alcuni elementi. 1) Il primo è lo stesso protagonista (Πέτρος in 18,10a.11a) e la sua spada (μάχαιρα in 18,10a.11b). 2) Il secondo elemento, comune alle due unità e solo ad esse, è la presenza di un sostantivo diminutivo: ὠτάριον (18,10d) derivante da οὖς ("orecchio")[110] e ποτήριον (18,11c) proveniente da ποτήρ ("calice")[111], anche se il loro significato è quello delle forme piene, perché la loro diminuzione ha perso forza nel greco tardivo[112]. 3) Dopo l'episodio di 18,10e, la narrazione fa rientrare in scena Gesù: εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρω. La parola di Gesù, oggetto di questa unità, si collega con l'azione di Pietro, contenuta nell'unità precedente, mediante la congiunzione οὖν, che qui non ha semplicemente valore coordinante, ma anche inferenziale: Gesù non resta indifferente di fronte al gesto di Pietro, lo giudica e di conseguenza prende posizione nei suoi riguardi. Ecco un esempio eccellente in cui un discepolo nell'ora della prova reagisce con violenza e dà al maestro l'occasione opportuna di rivelare il suo pensiero[113].

L'unità può essere sistemata secondo il modello xx'yy'. Ciò che unisce le prime due righe è la persona di Pietro, che funge da destinatario delle parole di Gesù (τῷ Πέτρῳ in 18,11a) e da soggetto inespresso dell'azione ingiuntagli dal maestro (βάλε in 18,11b). Il nome di Pietro e l'imperativo che deve eseguire stanno uno alla fine, l'altro all'inizio dei due *cola*.

Il secondo paio di *cola* (yy' = 18,11cd) contiene anch'esso parole di Gesù, ma espresse qui secondo la figura della *domanda retorica*, detta ἐρώτημα, *interrogatio*, fatta non per domandare, ma per affermare con più forza: chi fa la domanda non aspetta la risposta perché la conosce già, ma vuole chiarire qualcosa in modo vivace e togliere ogni dubbio[114]. Qui Gesù spiega a Pietro in termini decisi la motivazione

---

[110] Cfr. BDAG, *Lexicon*, "ὠτάριον", 1107; Thayer, *Lexicon*, "ὠτάριον", 683.

[111] Cfr. BDAG, *Lexicon*, "ποτήριον", 857; Thayer, *Lexicon*, "ποτήριον", 533.

[112] Cfr. Zerwick, *Biblical Greek*, § 485.

[113] La replica di Gesù sorprende chi ragiona con la sola logica umana: invece di un rimprovero ci si potrebbe aspettare addirittura una lode al coraggio di Pietro; l'intervento di Gesù appare quindi paradossale, nel senso che un *paradosso* si definisce, fra l'altro, come una "formulazione inaspettata" (BDR, *Grammatik*, § 495[7]: "Paradoxon: eine unerwartete Formulierung").

[114] Cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 2640; BDR, *Grammatik*, § 496; Lausberg, *Handbuch*, § 767: "quotiens non sciscitandi gratia assumitur, sed instandi", in tal caso la domanda è più forte della semplice affermazione, "quanto magis ardet"; § 768: "interrogamus etiam quod negari non possit", la funzione della domanda allora è "aut instandi aut auferendae dissimulationis".

per cui rifiuta la difesa personale. L'enfasi della sua enunciazione cresce grazie a diversi fenomeni letterari.

Anzitutto è da notare l'uso peculiare del sostantivo ποτήριον e del pronome dimostrativo αὐτός che ad esso si riferisce. Il primo è stato posto con enfasi all'inizio per prolessi, e dopo la frase relativa che ha creato l'iperbato[115], è stato ripreso mediante il pronome anaforico αὐτό[116], posto alla fine dopo il sintagma verbale οὐ μὴ πίω di cui è oggetto. Così ποτήριον e αὐτό sono stati posti ad arte uno all'inizio l'altro alla fine dei due *cola* di 18,11cd. Il pronome è da un lato un pleonasmo di stile ebraico, dall'altro rimette l'accento sul sostantivo ποτήριον, anticipato con enfasi all'inizio[117].

La seconda particolarità sta nella doppia negazione οὐ μή. Anche se primariamente essa indica una negazione forte o una proibizione[118], nel nostro caso, al contrario, connessa con il congiuntivo esprimente la domanda, denota una *affermazione enfatica*[119] e richiede una risposta positiva, con una sfumatura deliberativa che comunica la necessità, il dovere di fare qualcosa ("non *devo* forse berlo")[120].

Il terzo elemento, che contribuisce a rendere enfatica l'enunciazione di Gesù, è il verbo δίδωμι: l'uso del perfetto δέδωκεν, tipico dello stile giovanneo, viene a volte valutato come solenne ed enfatico[121].

---

[115] Cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 3028; BDR, *Grammatik*, § 477,1; Lausberg, *Handbuch*, § 716; Mortara Garavelli, *Retorica*, 228-229.

[116] Cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 1214; Cignelli – Pierri, *Sintassi*, §§ 16; 23,3 e n. 3.

[117] Piscator, *Secundum Johannem*, 706, commenta: "18,11 ... αὐτό: In Graeco est Hebraea repetitio nominis antecedentis"; cfr. Robertson, *Grammar*, 683; Smyth, *Greek Grammar*, § 1215; Cignelli – Pierri, *Sintassi*, § 23,3 e n. 3. Questo pleonasmo trova la sua corrispondenza anche nella nostra traduzione italiana ("Il calice che il Padre mi ha dato, non devo forse ber*lo*?"). Oniszczuk giustamente chiama il fenomeno *nominativus pendens* grazie al quale "il sostantivo «calice» sembra essere il soggetto grammaticale del periodo, stando all'inizio della frase, ma essendo all'accusativo è in realtà il complemento oggetto. Il vero soggetto grammaticale è Gesù che deve bere questo «calice» ... L'inversione dell'ordine fa invece risaltare di più il calice stesso, che diventa così il *soggetto logico* (non grammaticale!) del periodo, concentrando su di sé l'attenzione del lettore" (*Passione*, 34-35; il corsivo è dell'autore).

[118] Cfr. Smyth, *Greek Grammar*, §§ 2754-2758; Moulton – Turner, *Syntax*, 95-98; il secondo manuale di grammatica greca a p. 96 suggerisce che anche 18,11 sia un esempio della negazione ("*denial*").

[119] Cfr. BDR, *Grammatik*, §§ 365,4; 427,2b[5]. Di opinione diversa è Moulton, *Prolegomena*, 189: "Prof. Ballantine seems to be justified in claiming that ... in questions which amount to positive assertions, an emphatic negative [of οὐ μή] is wholly out of place: he instances ... Jn 18,11". Moulton, da un lato, dà ragione a Ballantine che dice: "out of place", dall'altro, indirettamente conferma la nostra intuizione che si possa considerare 18,11cd come una domanda che equivale ad una *positiva asserzione*: "questions which amount to positive assertions".

[120] Anche il congiuntivo πίω può essere interpretato come *deliberativo* (cfr. Viteau, *Syntaxe*, § 64c).

[121] BDR, *Grammatik*, § 340: "Das Pf. ist subjektiver als der Aor., daher bei den Rhetoren häufiger als bei den Historikern, bei Jh wegen des feierlichen, nachdrücklichen Stils mehr als bei den Synoptikern".

Torniamo al sostantivo ποτήριον. Non solo la sua posizione prolettica all'inizio della dichiarazione di Gesù, ma anche un altro aspetto letterario lo rende pregnante nel significato ed efficace nella forza d'espressione. Innanzitutto si vede in esso un esempio di *metafora* (μεταφορά, "mutamento")[122]. Questa figura, tradizionalmente considerata "*similitudo brevior*"[123], si basa su un rapporto analogico: un vocabolo o una locuzione sono usati per esprimere un concetto diverso da quello che normalmente esprimono[124]. Nell'immagine del *calice* spesso si è vista la raffigurazione della *sorte* umana, sia buona sia cattiva, preparata da Dio[125]. In modo *ellittico* ("coppa *amara* / *di dolore*")[126] allora è qui espressa l'idea della sofferenza che Gesù stava per subire nella sua passione. Vi sono ovviamente anche altri significati connessi al calice in 18,11c; ritorneremo su di essi successivamente.

2.2.4. Quarto paragrafo (X': 18,12-14)

Con il v. 12 comincia l'ultimo paragrafo della pericope 18,1-14. Esso si distacca dal precedente con la sparizione, almeno momentanea, di Pietro dalla scena e nello stesso tempo con il ritorno dei protagonisti già noti (la coorte, le guardie, i sommi sacerdoti, ecc.). Cambia inoltre il tipo di testo: dalla forma dialogica esso passa all'esposizione interamente narrativa. Il paragrafo si divide in due unità.

La prima unità:

18,12	a	Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος
	b	καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων
	c	συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν
	d	καὶ ἔδησαν αὐτὸν
18,13	a	καὶ ἤγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον·

La prima unità (18,12a-d.13a) non si limita al solo v. 12, ma si estende mediante la congiunzione copulativa καί anche al primo *colon* del v. 13; alla fine di questa

[122] Knabenbauer, *Commentarius*, 524: "Metaphora calicis"; Aretius, *Commentarii*, 1006: "Debet autem poculum bibere κατά τὴν μεταφοράν, mori, officio suo fungi in ferenda passione ... Sumpta est metaphora vel à more convivantium. Veteres enim in conviviis, singulis suam portionem per dispensatorem assignabant ... Ita Deus Pater hanc potionem Filio suo propinat ut pro salute omnium fidelium mortem subeat".

[123] In quanto, per esempio, "Achille è un leone" deriva da "Achille combatte come un leone" (Marchese, *Dizionario di retorica*, 185).

[124] Cfr. Bazyliński, *Guida*, 191.

[125] Lo riportano gli scrittori ebraici, arabi, siriaci, ma anche latini (cfr. Thayer, *Lexicon*, "ποτήριον", 533 § b). Questa simbolicità è ben presente anche nell'AT (cfr. BDAG, *Lexicon*, "ποτήριον", 857 § b).

[126] Mateos – Barreto, *Juan*, 738: "la metáfora de la copa ... para indicar una prueba dolorosa ... elíptico por «mal trago, trago amargo»".

riga si trova nel testo critico il segno del *semicolon* (·). È caratterizzata dalla forma narrativa. Vi si può riconoscere il modello xx'yy'y" seguendo l'ordine dei *soggetti* (18,12a = x: i Romani; 18,12b = x': i Giudei) e dei loro *predicati* e *complementi* (18,12cd.13a = yy'y").

Riguardo al primo paio di *cola* è da notare che, nonostante il ritorno dei termini σπεῖρα[127] e ὑπηρέται che contribuisce a creare l'inclusione di tutta la pericope[128], ciò non vuol dire che si tratti di una semplice ripetizione. Si osserva qui la figura della *amplificatio per incrementum*, "una definizione linguistica [relativa ad una realtà] che aumenta gradualmente", nel nostro caso "per mezzo di una serie di sinonimi che aumentano per gradi ... oppure per mezzo di una serie cumulativa, che aumenta anch'essa per gradi"[129]. Il primo *colon* aggiunge alla σπεῖρα (18,3a) il suo comandante ὁ χιλίαρχος, "tribuno" (18,12a), precisando l'immagine dei Romani e togliendo qualsiasi dubbio su chi sia il vero capo della schiera[130]; invece il secondo *colon* sostituisce ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων (18,3b) con il più generico τῶν Ἰουδαίων (18,12b), creando l'impressione, almeno momentanea[131], che contro Gesù abbiano congiurato non solo i sommi sacerdoti e i farisei ma anche altri membri della nazione giudaica[132].

La seconda parte dell'unità (18,12cd.13a) è composta da tre righe, dove si possono notare varie figure retoriche, già viste nel caso analogo di 18,3cd (cfr. relative note) e quello molto simile di 18,10bcd: la *enumeratio* di tre azioni e il *polysyndeton*, la *descriptio* e la *evidentia*, e infine l'*incrementum* (συνέλαβον ... καὶ ἔδησαν ... καὶ ἤγαγον); l'*incrementum* coincide con il compimento della missione, quando i soldati e i servi tornano dai loro mandanti conducendo Gesù, che avevano l'ordine di arrestare. Riguardo ai complementi che accompagnano i verbi abbiamo invece il fenomeno inverso di un decrescendo *per detractionem*[133]: dal nome Ἰησοῦν si passa al pronome αὐτόν fino alla sua ellissi nella frase καὶ ἤγαγον πρὸς Ἅνναν πρῶτον. In quest'ultimo, oltre alla locuzione preposizionale (πρὸς Ἅνναν) si deve notare un elemento supplementare che prolunga un po' la misura del *colon*. Si tratta

[127] Si ricordi la presenza della *sineddoche* nell'analisi di σπεῖρα in 18,3.

[128] I termini σπεῖρα e ὑπηρέται ricorrono nell'ultima unità (18,3ab) del primo paragrafo (X) e nella prima (18,12ab) dell'ultimo (X').

[129] Lausberg, *Elemente*, §§ 77; 77,2: la traduzione italiana è attinta da Id., *Elementi di retorica*, Bologna 1969, 56; cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 402.

[130] Non lo è quindi Giuda Iscariota, cfr. 18,3. Il sostantivo χιλίαρχος letteralmente significa "il comandante/capo di mille (soldati)" e corrisponde al *tribunus militum* dei Romani (cfr. Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "χιλίαρχος", 688).

[131] Diciamo "momentanea" perché siamo consapevoli che in realtà qui vi è un'altra *sineddoche*: non si tratta di tutta la nazione giudaica ma dei suoi *capi* (perciò ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων [18,3b] e τῶν Ἰουδαίων [18,12b] s'interpretano a vicenda).

[132] Cfr. tutte le controversie fra Gesù e i Giudei, presenti nel QV, dall'inizio del ministero pubblico di Gesù (2,18.20; 5,16; ecc.) fino alla sua fine (11,54; 12,36).

[133] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 688-690.

dell'accusativo avverbiale πρῶτον, la cui posizione può essere valutata come *enfatica*, probabilmente per sottolineare il ruolo di Anna nel "processo giudaico"[134].

Ancora un fenomeno letterario all'interno dell'unità: come xx' (= 18,12ab) si caratterizzano per la frequente presenza del suono aspirato all'inizio delle parole (ἡ, ὁ, χιλίαρχος, οἱ ὑπηρέται: la *allitterazione*)[135], così yy'y" (= 18,12cde) per la figura dell'*homoeoteleuton*, determinata da termini con la stessa desinenza (-ον: συνέλαβον, τόν, αὐτόν, ἤγαγον, πρῶτον)[136].

Un'ultima osservazione riguarda alcuni cambiamenti di atteggiamento, che colpiscono il lettore in 18,12a-13a e sanno di paradosso[137]: 1) mentre nel QV non risulta che i Romani (gli occupanti) abbiano mai cooperato con i Giudei nella loro attività quotidiana, al contrario in 18,12 collaborano contro Gesù[138]; 2) mentre in 18,2-3.5ef Giuda Iscariota accompagna la truppa al giardino, in 18,12-13a sembra sparito dalla scena; 3) mentre all'inizio della pericope Gesù si presenta libero e sovrano della situazione, qui al contrario si consegna agli aggressori, Romani e Giudei.

La seconda unità:

18,13	b	ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα,
	c	ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου·
18,14	a	ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις
	b	ὅτι συμφέρει ἕνα ἄνθρωπον
	c	ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ.

---

134 Aretius, *Commentarii*, 1007: "Emphatice hic additur πρῶτον ductum esse ad Annam. Ex quo apparet hunc fuisse actorem huius Tragoediae: ideoque ei primitus praesentatur Christus". È degna di nota un'osservazione grammaticale: poiché πρῶτον esprime nel nostro versetto l'idea di *precedenza nel tempo* ("per primo", "primariamente", "primo nell'ordine di successione", "la prima volta"; cfr. Montanari, *Vocabolario,* "πρῶτος", 1757 § b; Rocci, *Vocabolario*, "πρῶτος", 1619 § 5b), sorge un dubbio. Prendendo in considerazione il fatto dell'incontro di Gesù con *due* persone (ossia i sommi sacerdoti Anna e Caifa), ci si aspetterebbe appunto il comparativo πρότερον perché si tratta di *primo tra due* (cfr. Zerwick – Grosvenor, *Grammatical Analysis*, 338). Il superlativo πρῶτον suggerisce di vedere qui o l'inserimento di Pilato come terzo personaggio nella lista di coloro ai quali Gesù sarà condotto (quindi Anna è il *primo di tre*) o la tendenza a sostituire il superlativo con il comparativo, tipica del greco della *Koiné* (cfr. Zerwick, *Biblical Greek*, §§ 147.151; BDR, *Grammatik*, §§ 60.62.244).

135 Cfr. Bazyliński, *Guida*, 179; Marchese, *Dizionario di retorica*, 18.

136 Cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 725-726, dove sono descritte le varie forme sotto le quali l'*homoeoteleuton* può apparire: "cuiusque verbi atque enuntiationis (*quindi* non solo casi uguali, come l'*homoeoptoton*) ... simili syllaba finiuntur ... fit etiam singulis verbis (*allora* non solo alla fine di un *colon*)".

137 Il *paradosso* può essere definito come "figura logica ... «costruita» in forma di ossimoro" (Marchese, *Dizionario di retorica*, 231), basata quindi su contraddizioni o contrasti sorprendenti.

138 Aretius, *Commentarii*, 1006: "Deinde famuli Iudaeorum ... Coniunctas vires Imperii Romani vides, atque sacri ordinis, qui alias capitaliter dissidebant".

La seconda unità del paragrafo X' è per intero un commento del narratore, una parentesi[139]. Esaminando i suoi lessemi, si nota la presenza di due verbi composti, aventi lo stesso preverbio – συμβουλεύσας (18,14a) e συμφέρει (18,14b) – che insieme a συνέλαβον di 18,12c formano una triplice ricorrenza nel paragrafo X'. Il fatto che i verbi composti con συν- compaiano molto raramente nel QV[140], contribuisce a dare un carattere unitario al paragrafo X'.

In base ai soggetti delle azioni, le righe si possono strutturare secondo il modello xx'x"yy': i *sommi sacerdoti* (xx'x" = 18,13bc.14a) e *Gesù*, raffigurato con il sostantivo ἄνθρωπος (yy' = 18,14bc). Vi sono ovviamente anche altri fenomeni che stabiliscono questo schema.

La triade xx'x" è caratterizzata da un'accumulazione del verbo εἰμί nella stessa forma grammaticale, precisamente l'imperfetto: ἦν ricorre tre volte di seguito (una cosa rara nel NT): due all'inizio dei *cola* in 18,13b.14a, mentre in 18,13c segue il pronome ὅς che introduce una frase relativa (ἦν γάρ, ὃς ἦν, ἦν δέ). In questo modo le righe 18,13b e 18,14a risultano collegate ancora più strettamente come frasi indipendenti, aperte da ἦν e unite dal nome proprio Καϊάφας, che sta alla fine del primo *colon* e all'inizio dell'ultimo (xx"), mentre la frase dipendente intermedia (x') ne ricorda il titolo: ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου[141]. Questa struttura pone l'accento su due realtà: da un lato evidenzia la figura del sommo sacerdote, rappresentato soprattutto da Caifa, dall'altro sottolinea che si tratta di un fatto "passato", che c'*era*. Il triplice ἦν contrasta con il triplice ἐγώ εἰμι (18,5d.6b.8c), che invece afferma la "presenza/attualità" di Gesù.

Dentro l'inclusione esistente tra il primo e l'ultimo paragrafo (XX') abbiamo un passaggio dalla distinzione ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων (18,3b) al generico τῶν Ἰουδαίων (18,12b) e ora allo specifico mediante l'identificazione dei nomi propri dei sommi sacerdoti Anna e Caifa (18,13a-d). Un'ulteriore precisazione si ha nel fatto che, benché siano entrambi ἀρχιερεῖς, il titolo è usato al singolare solo per Caifa "ἀρχιερεύς di quell'anno" (18,13c). In tale identificazione progressiva abbiamo una *amplificatio per incrementum*[142]. L'imperfetto ἦν invece la prima volta ha per soggetto Anna (18,13a), le altre due volte Caifa: entrambi rappresentano il passato di fronte al presente (ἐγώ εἰμι) di Gesù.

---

[139] Ugualmente la valuta Van Belle, *Parenthèses*, 314. Anche per questa ragione il *colon* 18,13a deve appartenere all'unità precedente.

[140] Circa 20 volte – 2,3[v.l.]; 4,9.36; 6,12.13.22; 9,22; 11,33.47.50.52.53[v.l.]; 13,36[v.l.]; 15,6; 16,7; 18,2.12.14[bis].15.20; 19,32.36; 20,19[v.l.] – contro le centinaia di ricorrenze nel resto del NT (cfr. Moulton – Geden, *Concordance*, 997-1010; Aland, *Konkordanz I, 2*, 1224-1236; Aland, *Konkordanz II*, 258-270; Popowski, *Wielki słownik*, 571-588). Anche la preposizione σύν è rarissima nel QV: soltanto 3 ricorrenze (12,2; 18,2; 21,3) contro 127 in tutto il NT (cfr. Morgenthaler, *Statistik*, 145).

[141] Nell'espressione τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου si noti l'*homoeoptoton*.

[142] Lausberg, *Handbuch*, § 403: "Das eigentliche incrementum besteht in der graduell aufsteigenden Bezeichnung".

Prima di riferirsi alla seconda parte dell'unità occorre notare la presenza della *sineddoche* nel sintagma τοῖς Ἰουδαίοις (18,14a). Questo vuol dire che, proprio come in 18,12b, l'aggettivo Ἰουδαῖος non si riferisce a tutta la nazione giudaica, ma ai suoi *capi*, esattamente agli ἀρχιερεῖς e Φαρισαῖοι radunati nel συνέδριον (cfr. 11,47)[143].

L'ultimo paio di *cola* contiene l'affermazione di Caifa riportata dal narratore con un leggero cambiamento: viene tolto ὑμῖν e viene sostituita una frase dipendente (ἵνα εἷς ... ἀποθάνῃ) con una infinitiva (ἕνα ... ἀποθανεῖν). Ecco le due a confronto: ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ (11,50) e ὅτι συμφέρει ἕνα ἄνθρωπον ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ (yy' = 18,14bc). Nel detto di Caifa si nota una costruzione chiastica che qui riproduciamo (abb'a'):

aa': ὅτι συμφέρει || ὑπὲρ τοῦ λαοῦ
bb': ἕνα ἄνθρωπον || ἀποθανεῖν

I due estremi (aa') sono paralleli nell'esprimere ciò che "giova" ed è "per"; i due elementi centrali, "uomo" e "morte", appartengono allo stesso campo semantico. Si può aggiungere che aa' sono collegati dall'aspirata iniziale (ὅτι, ὑπέρ), bb' dall'inversione anagrammatica delle lettere ανθ- e -θαν-, con un nesso di lettere che in modo simile si trova solo in -ενθ- di πενθερός del primo *colon* di questo paragrafo (18,13b).

2.2.5. Conclusione

Scopo primario delle analisi appena terminate era di stabilire la struttura letteraria della pericope 18,1-14 per mezzo dell'analisi della composizione dei suoi paragrafi. Tale indagine si presenta come un approccio inedito negli studi giovannei.

---

[143] Schlichting, *Commentaria*, 130: "At Judaeis. Id est, Judaeorum senioribus"; ma poi erroneamente nomina questa figura *antonomasia* (*Ibid.*, "per antonomasiam"). Così Marchese spiega l'"Antonomasia: figura semantica consistente nel sostituire un nome comune ... con un nome proprio ... o viceversa un nome proprio con una caratterizzazione, universalmente conosciuta, del possessore ... L'antonomasia è un caso particolare della metonimia, più esattamente della sineddoche" (*Dizionario di retorica*, 25; cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 580-581). Qui si tratta di *sineddoche*, che, come abbiamo già visto, indica una parte della realtà parlando della totalità (= *ex toto partem*, cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 572-573; Mortara Garavelli, *Retorica*, 151-152). Ancora un commento a proposito dell'aggettivo Ἰουδαῖος dal punto di vista puramente grammaticale: anche se il plurale Ἰουδαίοι è quasi sempre preceduto dall'articolo determinativo (cfr. BDR, *Grammatik,* § 262,1), si noti che parlando della *totalità del popolo si omette l'articolo* (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 1138; BDR, *Grammatk,* § 262,2); ciò si vede, per esempio, nei discorsi di difesa di Paolo contro i Giudei negli Atti degli Apostoli (cfr. BDR, *Grammatik,* § 262,2). Si può e si deve quindi interpretare Ἰουδαῖοι con l'articolo in 18,14a non come il denominatore di tutta la nazione ebraica, ma solo dei *rappresentanti del popolo*, dei *capi* dei Giudei. Questa lettura è confermata da un doppio parallelismo: come l'espressione ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων di 18,3 è sostituita da τῶν Ἰουδαίων di 18,12, così l'espressione οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι di 11,47 è sostituita da τοῖς Ἰουδαίοις di 18,14a. In entrambi i casi "i Giudei" non sono tutto il popolo, ma i suoi capi.

L'analisi riguardante i diversi fenomeni letterari e retorici ha potuto costatare l'unità del testo, rivelatasi nella *coesione* formale e nella *coerenza* interna dei suoi paragrafi. Non esiste all'interno di 18,1-14 nemmeno una riga o una parola, che non sia espressa e collocata secondo il criterio importante dell'*aptum*[144]. Un'attenta lettura del brano, disposto in forma colometrica, e l'avvallo di alcuni commentari, soprattutto di quelli antichi, hanno contribuito alla scoperta di alcune figure retoriche presenti nel QV. Abbiamo individuato non solo le figure più ordinarie, talvolta rilevate dai commentari moderni (come, per esempio, il *parallelismus membrorum*, il chiasmo, l'inclusione, l'ellissi, l'enfasi, la domanda retorica, la metafora, la prolessi, la parentesi, ecc.), ma anche quelle meno conosciute e comunque ben presenti nel testo giovanneo: l'*enumeratio*, il *polysyndeton*, la *descriptio*, l'*evidentia*, l'*amplificatio per incrementum*, il decrescendo *per detractionem*, l'*homoeoptoton*, l'*homoeoteleuton*, l'allitterazione (nella nostra pericope: concretamente l'*homoeoprophoron*), l'epifora, la sinonimia epiforica, la sineddoche, la brachilogia, l'iperbato, l'ἐνθύμημα, il πύσμα, l'ἐρώτημα, l'ἐπανάληψις. Infine dall'analisi appare evidente che Giovanni compone il suo Vangelo in paragrafi, suddivisi in unità, e collegati in una pericope.

2.3. *LETTURA CONTINUA* DEI PARAGRAFI

I frutti dell'analisi eseguita nel § 2.2. ("composizione dei paragrafi"), costituiscono i primi elementi, utili per le indagini seguenti. Stabiliti i paragrafi (XABX'), occorre esaminarli nella loro "lettura continua" con lo scopo di comprovare la *coerenza tematica* della pericope, non più solo dei singoli paragrafi. Dato che il carattere delle indagini precedenti è stato prevalentemente letterario e sintattico, in seguito, per decifrare il significato del testo e anche per evitare la ripetizione di conclusioni tirate in precedenza, cercheremo di svolgere un'analisi che sarà in gran parte *semantica*. Le nostre indagini si concentreranno quindi sul *significato* e sul *nesso* logico delle parole e delle espressioni che insieme compongono la pericope.

Conformemente al titolo del paragrafo presente, le locuzioni verranno analizzate secondo l'ordine che troviamo nel testo. Non escludiamo però la possibilità di anticipare alcune idee o dare qualche sguardo retrospettivo o andare oltre 18,1-14, sempre in vista di mettere in luce la coerenza tematica del testo.

[144] Sulla virtù letteraria dell'*aptum*, in greco πρέπον, che consiste nel saper adattare armonicamente le parti e il tutto, in particolare curare la *dispositio* – "die dispositio ist als Ordnungsstreben dem πρέπον besonders zugeordnet" – cfr. LAUSBERG, *Handbuch*, §§ 1055-1062.

2.3.1. L'arrivo di tutti i protagonisti nel giardino (18,1-3)

Il primo paragrafo della pericope descrive la situazione iniziale della scena che porterà all'arresto di Gesù e al suo trasferimento presso i sommi sacerdoti. Essa introduce nuovi protagonisti – nuovi perché assenti dalla scena precedente oppure perché appaiono nel Vangelo addirittura per la prima volta, come σπεῖρα e ὑπηρέται; in certo senso è tale anche Ἰούδας, uscito dal cenacolo molto prima degli altri (13,30) – precisa il rapporto fra alcuni di loro (ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων) e situa l'azione in un nuovo ambiente spaziale (πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρὼν ὅπου ἦν κῆπος)[145]. La descrizione della suddetta situazione iniziale viene preceduta dal sintagma "ταῦτα εἰπών" ("detto questo")[146], che rientra nello stile dell'evangelista (cfr. con ταῦτα: 7,9; 9,6; 11,43; 13,21; con τοῦτο: 18,38; 20,20.22)[147]; forse originariamente si allacciava a 14,31, ma nel testo attuale costituisce l'aggancio fra 18,1-14 e tutto il "discorso d'addio" (13–17)[148], o più particolarmente fra la scena dell'arresto e la preghiera di Gesù per i suoi discepoli (17,1-26)[149]. Nel caso che l'espressione ταῦτα εἰπών dovesse costituire la *preparazione* o la presentazione dello *scopo dell'intero* "*racconto della passione*"[150], tutta la narrazione di 18–19 rappresenterebbe l'*attuazione* delle *parole* di Gesù pronunciate durante la cena[151]. Questo semplice sintagma suggerirebbe, già prima del racconto stesso della passione, che esso avrà qualcosa a che fare con la questione della "sovranità di Gesù" (confermata mediante il compimento delle parole dette da lui in precedenza) e con il tema del "discepolato" (in riferimento alla preghiera sacerdotale di Gesù, rivolta al Padre proprio per i suoi discepoli; essa precede immediatamente la scena dell'arresto).

Colui che "apre" il racconto della passione (18,1a) e lo concluderà (19,42c) è Gesù, il personaggio principale nei capitoli 18–19. Il suo ruolo e la sua continua presenza sono sottolineati, fra l'altro, dalle numerosissime ricorrenze del suo nome

---

[145] Sulle caratteristiche di una situazione iniziale cfr., per esempio, Ska, *Our Fathers*, 21 e Marguerat – Bourquin, *Analisi narrativa,* 50-51.

[146] È possibile che l'espressione assuma un valore *ellittico* e sottintenda il sostantivo τὰ ῥῆματα (cfr. 14,10: τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν).

[147] Cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 250.

[148] Cfr. Sabbe, "Arrest", 203; Légasse, *Le procès de Jésus*, 456; Carson, *John*, 576; Heil, *Blood and Water*, 17.

[149] Cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 739; Bruce, *John*, 339. Il pronome dimostrativo è qui senz'altro anaforico; mancando una congiunzione coordinante, può indicare che in 18,1a inizia un nuovo periodo e un nuovo racconto (ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν), ma per sé non necessariamente (cfr. 9,6).

[150] Come affermano de La Potterie e altri esegeti (cfr. Brown, *John II*, 805).

[151] Per esempio, la sparizione dei discepoli durante la passione corrisponderebbe al preannuncio dato da Gesù in 16,32 ("Ecco, viene l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto suo e mi lascerete solo"); la crocifissione sarebbe anticipata dal tema della glorificazione espresso in 17,1-5, ecc. (cfr. Brown, *John II*, 805-806).

(37 volte di Ἰησοῦς in 18–19, contro le 20 di Πιλᾶτος, 9 di Πέτρος [+ 3 di Σίμων] e pochissime degli altri nomi propri). Vogliamo inserire qui una nota sul nome Ἰησοῦς. È la forma greca del nome ebraico יֵשׁוּעַ (che è la forma tardiva di יְהוֹשׁוּעַ)[152], che designa, sia nei LXX sia nel NT, diverse persone[153]. Ἰησοῦς era uno dei nomi più popolari fra i Giudei in Palestina[154], ma certamente non il più diffuso[155]. Per distinguere Gesù dagli altri uomini che portavano lo stesso nome, gli fu attribuito anche il soprannome "Nazareno" (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος – 18,5b.7d; 19,19d)[156], il quale nello stesso tempo sottolinea l'origine di Gesù.

Il verbo ἐξῆλθεν (18,1a) parla dell'uscita da (ἐκ/ἐξ-) un luogo. Il contesto precedente suggerisce la partenza da una "casa" dove aveva avuto luogo la cena (δεῖπνον – 13,2) consumata insieme ai discepoli[157]. Le parole seguenti invece (πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών) indicano piuttosto l'uscita fuori da Gerusalemme; perché il torrente indicava il limite orientale della città[158]. Prendendo in considerazione il

---

[152] Il senso etimologico del nome, basato sulla radice ebraica ישׁע ("salvare", "liberare", "aiutare", "ricevere l'aiuto", "essere vittorioso", cfr. *HALOT I*, "ישׁע", 448-449; Paschke, "Nomen est omen", 321), è "colui che è salvezza" (Sir 46,1-2; Mt 1,21; cfr. Kittel – Friedrich – Bromiley, *Theological Dictionary. Abridged*, "Ἰησοῦς", 361 § 4: "The full name in Hebrew is a sentence name: «Yahweh saves»" e Balz – Schneider, *Wörterbuch II*, "Ἰησοῦς", 443 § 2: "Der Name bedeutet urspr. «Jahwe hilft / ist Rettung»", in riferimento a Filone d'Alessandria, *De mutatione nominum*, 86 § 1,121: "Ἰησοῦς [ἑρμηνεύεται] σωτηρία κυρίου". Una diversa interpretazione viene proposta da Thayer, *Lexicon*, "Ἰησοῦς", 300: "whose *help is Jehovah*" (= "colui del quale YHWH è l'aiuto / la salvezza").

[153] Giosuè successore di Mosè; Gesù, figlio di Eliezer (Lc 3,29); Gesù Cristo; Gesù Barabba (Mt 27,16-17); Bar-Iesus mago e falso profeta giudeo (At 13,6) e Gesù chiamato Giusto (Col 4,11) (cfr. BDAG, *Lexicon*, "Ἰησοῦς", 472; Thayer, *Lexicon*, "Ἰησοῦς", 300; Balz – Schneider, *Wörterbuch II*, "Ἰησοῦς", 443-444 § 3e).

[154] Cfr. le 104 (= 103 + 1 in *addendum*) ricorrenze degli equivalenti di יְהוֹשׁוּעַ, riportati in Ilan, *Jewish Names*, 126-129.449 (le sue fonti risalgono ai secoli IV a.C. – II/III d.C.). Anche Rahmani, *Jewish Ossuaries,* presenta diverse testimonianze di iscrizioni funebri contenenti il nome יְהוֹשׁוּעַ, cfr. n° 63 (יהושע), n° 9 (ישו), n° 9.121.140.702.704? (ישוע), n° 56.113.114.751 (Ἰησοῦς) e n° 89 (Ἰήσιος); gli ossuari con queste iscrizioni sono stati trovati, fra l'altro, nella valle del Cedron, sul Monte Scopus e nel Quartiere Talpiyot. Anche Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "Ἰησοῦς", 301-302 citano esempi di papiri e di un ostracon, contenenti il nome proprio Ἰησοῦς: P Oxy IV. 816 (...]ς Ἰσιδώρου καὶ Ἰησοῦς); P Lond 1119*a*² (τῆς Ἰησοῦτος μητ[ρὸς] Τα‛[...); P Par 574[1233] (Ἰησοῦς πι Χριστὸς πι ἅγιος ν πνεῦμα); P Par 574[3019-3020] (ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ θῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ· Ιαβα· Ιαη· Αβρασωθ) e l'ostracon degli anni 103–104 d.C. (Σαμβαθίω[ν] ὁ καὶ Ἰησοῦς Παπίου).

[155] Secondo Ilan, la sua frequenza viene superata da quella dei nomi come יְהוּדָה (180x), אֶלְעָזָר (177x) e יוֹחָנָן (129x), per non menzionare יוֹסֵף (232x) e שִׁמְעוֹן (258x) a capo (cfr. *Jewish Names*, 65-70.112-118.134-138.150-157.218-226.449).

[156] Cfr. Kittel – Friedrich – Bromiley, *Theological Dictionary. Abridged*, "Ἰησοῦς", 360 § 3; Balz – Schneider, *Wörterbuch II*, "Ἰησοῦς", 445 § 4aB.

[157] Cfr. Morris, *John 1995*, 655.

[158] Cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 739; Bernard, *John*, 582; Bultmann, *Johannes*, 493 n. 6; Hendriksen, *John*, 375. Siccome l'evangelista non parla del cammino intermedio tra l'*uscire* (dalla città) ed *entrare* (nel giardino), il verbo ἐξέρχομαι probabilmente assume qui il senso pregnante di "uscì ed *andò*"(cfr. Lc 22,39: Καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη, "Uscì e andò" [BCEI]; letteralmente "E uscito, andò").

tempo nel quale si è svolta l'azione descritta in 18,1-14 (e nel seguito del racconto), cioè il periodo prossimo alla celebrazione della Pasqua (cfr. 13,1)[159], dobbiamo affermare che in quei giorni, per poter accogliere tutti i pellegrini venuti per la festa, i limiti di Gerusalemme venivano "allargati", includendo così anche i dintorni fino a Betfage sul Monte degli Ulivi[160]. Pur abbandonando quindi la città, Gesù si trovava ancora dentro i suoi confini, prescritti per il periodo di Pasqua.

Gesù uscì σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (18,1b). Anche se Gv non riserva molta attenzione all'entità numerica dei discepoli di Gesù, qualche volta menziona la cifra δώδεκα collegata ai μαθηταί (6,67.70.71; 20,24). Questo fatto potrebbe suggerire quanti erano i compagni di Gesù nel suo cammino "al di là del Cedron". Sia il contesto precedente sia quello seguente, però, danno l'informazione che il gruppo dei discepoli era diminuito di una persona: 13,30 indica che Giuda aveva lasciato la sala prima della fine del banchetto; i versetti seguenti del nostro brano poi riportano il suo arrivo al giardino *dopo* la venuta di Gesù con gli altri discepoli (cfr. 18,3).

Il cammino di Gesù con i suoi discepoli era diretto πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών (18,1c). Anche se questa espressione è carica di parecchi dati simbolici, essa prima di tutto descrive un concreto luogo geografico[161]. Il torrente χείμαρρος (oppure χειμάρρους; non è sicura la forma del nominativo) vuol dire "torrente invernale", in quanto l'acqua vi scorre solo nel periodo delle piogge e questo accade anzitutto durante l'inverno[162]. Il suo nome è Κεδρών che, come abbiamo affermato in sede di critica testuale, è la trascrizione del nome proprio ebraico קִדְרוֹן, la cui forma si basa sulla radice קדר "diventare oscuro/torbido". Il contenuto del nostro sostantivo deriva il suo significato dal contesto geografico: la valle del Cedron, che si trova fra Gerusalemme e il Monte degli Ulivi, a causa della sua profondità, è un luogo assai ombroso[163]. Sicché il sintagma τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρών richiama

---

159 Cfr. Borchert, "Passover", 313.

160 Betania, invece, dove Gesù spesso passava il tempo con i suoi amici, non entrava in questa zona (cfr. Brown, *John II,* 806; Beasley-Murray, *John*, 321).

161 Flacius Illyricus, *Glossa*, 449: "Torrens Cedron erat inter civitatem et montem Olearum"; Maldonatus, *Joannis*, 906: "Dividebat enim torrens Cedron urbem Jerosolymam a monte olivarum"; cfr. Dodd, *Interpretation*, 452. L'autore del QV mostra una preferenza per le precisazioni topografiche (cfr. 4,5; 5,2; 6,1; 12,1 ecc.), perciò esse entrano nello stile giovanneo (cfr. Sabbe, "Arrest", 206).

162 A Lapide, *Commentaria*, 605: "hieme fluit cum impetu, aestate siccatur"; cfr. Thayer, *Lexicon*, "Κεδρών", 342; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 250 n. 4; Burge, *John*, 491; Hendriksen, *John*, 375; Lincoln, *John*, 442-443; BDAG, *Lexicon*, "Κεδρών", 537. Si osserva la connessione fra il sostantivo χεῖμα ("inverno") e il verbo ῥέω ("correre") che in un unica parola χείμαρρος esprime il contenuto di tutta l'espressione ὁ ἐν τῷ χειμῶνι ῥέων ("che scorre in inverno"; cfr. Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "χείμαρρος", 686). In essa notiamo la dipendenza del primo componente (χεῖμα) e la sua funzione determinativo-locativa relativamente al secondo elemento (ῥέω) (cfr. Moulton – Howard, *Accidence*, 271). Queste osservazioni non ci sembrano superflue, vista l'attenzione di Giovanni per il significato simbolico dei luoghi (cfr. 9,7) e dei tempi (cfr. i temi dei discorsi di Gesù nel contesto della festa delle capanne).

163 Aretius, *Commentarii*, 1003: "À verbo *Kadar* quod tenebrosum significat et tristem, hinc Kidron, caligo, tristitia"; Flacius Illyricus, *Glossa*, 449: "Torrens Cedron ab obscuritate dicitur ... Fuit

due sostantivi, contraddistinti da due caratteristiche: il *freddo* e l'*oscurità*[164]. Si nota una specie di omogeneità delle realtà che essi descrivono: insieme denunciano la *mancanza* di *luce* e di *calore*, alludendo a un *pericolo* per la *vita*. Se il racconto parla del cammino di Gesù *al di là* (πέραν) di quel luogo freddo e oscuro, anzi, verso un giardino, che non raramente rappresenta il simbolo della vita[165], forse è perché intende esprimere, in modo figurato, il *superamento* di queste realtà negative da parte di Gesù, il preannuncio cioè della sua *vittoria sulla morte* e del *ritorno alla vita*[166].

Il cammino di Gesù, cominciato all'interno della città santa, dopo aver oltrepassato il torrente invernale Cedron, cioè in direzione orientale, *doveva* finire al Monte degli Ulivi. La nostra pericope non menziona il nome di questo monte e neanche parla del "monte" stesso; parla invece soltanto della presenza di un "giardino", il cui nome proprio non viene riportato[167].

Il sostantivo κῆπος (18,1d), nel significato di "giardino", "orto", "frutteto", "piantagione"[168], vuole descrivere un terreno nel quale venivano coltivate piante

---

autem rivus obscurus tum ob profunditatem vallis, tum proculdubio ob arbores, quibus fuit consita vallis"; Maldonatus, *Joannis*, 906: "Vallem illam ... oscuram et tenebrosam dictam esse"; a Lapide, *Commentaria*, 606: "«Cedron» est vox Hebraea, non Graeca, quae Hebr. non cedrum (haec enim dicitur ארז *erez*), sed obscuritatem, nigredinem, caliginem et tenebras significat"; Schlichting, *Commentaria*, 128: "Kedron ... Hebraea, nigritiam et tenebras denotante, quod flueret in valle tenebricosa et umbrosa, eoque coloris esset nigricantis"; Strack – Billerbeck, *Johannes*, 567: "קִדְרוֹן, von קדר, schmutzig sein [= *essere sporco*], bedeutet «der Trübe» [= *torbidezza*]"; cfr. BDAG, *Lexicon*, "Κεδρών", 537; Thayer, *Lexicon*, "Κεδρών", 342; *HALOT II*, "קדר", 1072; Hendriksen, *John*, 376.

[164] Cfr. Stibbe, *John as Storyteller*, 100.

[165] Mateos – Barreto, *Juan*, 739: "Jesús ... entra en un lugar de vida y fecundidad" (a proposito di 18,1).

[166] Il richiamo al torrente Cedron nel QV riporta alla mente alcuni passi dell'Antico Testamento. Il primo di essi riguarda la storia del re Davide riportata in 2 Sam 15. Dopo la ribellione di Assalonne, suo figlio, che era stato appoggiato da Achitofel, Davide dovette fuggire da Gerusalemme: egli ἐξῆλθεν (2 Sam 15,16 LXX) dalla città, διέβη τὸν χειμάρρουν Κεδρων (2 Sam 15,23 LXX) e salì sul Monte degli Ulivi, dove pianse e innalzò a Dio la sua preghiera. Tralasciando qui la supplica di Davide (Gesù nel racconto giovanneo non sperimenta l'agonia), va colta la connessione fra Assalonne e l'apostolo Giuda: ambedue *tradiscono* una persona cara ("padre/maestro") che subito dopo oltrepassa il torrente Cedron (χείμαρρος Κεδρών). La speranza per il *futuro propizio* è stata espressa da Davide in 1 Sam 16,12 ("Forse il Signore guarderà la mia afflizione e mi renderà il bene in cambio della maledizione di oggi"), la quale si è compiuta con il ritorno del re a Gerusalemme dopo la morte di Assalonne (2 Sam 18,1–19,19a). Il secondo passo dell'AT, significativo per quanto riguarda questo sintagma, si trova in 1 Re 2,37 (LXX). Salomone dice a Scimei: "Il giorno infatti che uscirai e passerai il torrente Kidron (διαβήσῃ τὸν χειμάρρουν Κεδρων), sappi per certo che morirai". Un'analogia fra questa parola veterotestamentaria e 18,1-14 consiste nel fatto che il "racconto della passione", cominciato con la scena dell'arresto di Gesù, termina con la sua *morte* e la sua sepoltura (cfr. Grotius, *Annotationes*, 1116-1117; Brown, *John II,* 806; Robinson, "Gethsemane", 5; Glasson, "Davidic", 118-119; Léon-Dufour, *Lecture*, 29 n. 8; Ellis, *Genius,* 250; Hendriksen, *John*, 376; Whitacre, *John*, 424-425).

[167] Cfr. O'Day, *John*, 801.

[168] Montanari, *Vocabolario*, "κῆπος", 1082 § a.

ornamentali e fiori, insieme ad altri vegetali, con l'eventuale presenza di alberi[169]. Il verbo εἰσῆλθεν suggerisce l'esistenza di un muro che lo recintava e delimitava[170]. Anche il contesto seguente che presenta Gesù nell'atto di "uscire" dal giardino verso i suoi avversari (ἐξῆλθεν – 18,4b), suppone questo particolare[171].

Le ricorrenze di κῆπος in Gv (18,1d.26c; 19,41bc) svelano la sua rara presenza nel Vangelo e indicano la sua specifica collocazione. Dai tre dati risulta che questo sostantivo non appare in 18,1d senza una qualche intenzione particolare. Prescindendo da 18,26c, notiamo infatti che κῆπος stabilisce una *inclusione*, che racchiude tutto il racconto della passione nel QV: esso collega la scena dell'arresto di Gesù con la sua morte e sepoltura, ma immediatamente anche con la sua risurrezione (cfr. Gesù risorto come "il giardiniere" – κηπουρός in 20,15)[172].

Il QV, che spesso "gradisce sovrapporre il simbolismo alla storia, il senso spirituale al senso letterale"[173], ha richiamato l'attenzione degli esegeti anche per quanto riguarda l'immagine del giardino. Non soltanto i Padri della Chiesa (Cirillo di Gerusalemme, Cirillo di Alessandria, Agostino) o Tommaso d'Aquino, ma anche alcuni esegeti moderni (Manns, Boismard, Robinson, Wyatt, Schanz, Stanley, Zimmermann, Rosik, Oniszczuk) nella figura del κῆπος vedono una chiara allusione dell'evangelista al tema del *giardino nell/dell'Eden*[174]. Gli argomenti che confermano questa interpretazione sono i seguenti: 1) la menzionata *inclusione* fra 18,1 e 19,41 (più

---

[169] Cfr. Brown, *John II,* 806.

[170] Cfr. Bernard, *John*, 583; O'Day, *John*, 801; Barrett, *John*, 432; Keener, *John*, 1077; Lincoln, *John*, 442.

[171] Taylor, "Garden", 26-35, non condivide l'opinione che 18,4b descriva l'uscita di Gesù *dal giardino*. A suo avviso tutta la scena descritta in 18,1e-12d si è svolta dentro il κῆπος. Nella sua analisi, basata sul confronto con i Sinottici, sulle antiche testimonianze dei pellegrini venuti a Gerusalemme (Egeria, Theodosius, Arculfo) e sui dati ricavati dagli scavi dei Padri Francescani condotti negli anni 1956-1957, arriva alla conclusione che probabilmente dentro il giardino si trovava una caverna, conosciuta oggi col nome di "grotta del Getsemani" (questo significherebbe inoltre che la scena dell'arresto non si sarebbe svolta precisamente nell'orto visitato oggi dai turisti, collocato vicino alla "Chiesa di Tutte le Nazioni"). L'ipotesi che riguarda l'esistenza di una grotta potrebbe collegarsi con il fatto che nel periodo di Pasqua il tempo non è ancora molto benevolo per i pellegrini: le notti spesso sono fredde (cfr. 18,18) e capitano piogge battenti (cfr. Wilkinson, *Jerusalem*, 125). Una caverna invece sarebbe sufficiente per offrire ai suoi ospiti calore e sicurezza (cfr. Taylor, "Garden", 34). Anche il contesto successivo della pericope suggerisce, secondo l'autrice, che l'incontro di Gesù con i suoi nemici avrebbe avuto luogo *dentro il giardino,* ma *fuori della grotta* secondo 18,26: "Disse uno dei servi del sommo sacerdote, poiché era parente di quello a cui Pietro aveva reciso l'orecchio: "Non ti ho forse visto io *nel giardino* (ἐν τῷ κήπῳ) con lui?" (*Ibid*., 30).

[172] Cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 739-740; Whitacre, *John*, 425; Talbert, *John*, 232; Janssens de Varebeke, "Structure", 513. È vero che κῆπος di 19,41bc indica un giardino diverso da quello di 18,1d, ma indubbiamente il termine funziona in ambedue i casi come un "motivo" che viene ripetuto (cfr. Giblin, "Confrontations", 218).

[173] Manns, "Jardin", 401; cfr. Léon-Dufour, "Symbolic Reading", 439-456. Infatti, "il senso spirituale e simbolico è *voluto* dall'autore [Giovanni]" (Oniszczuk, *Passione*, 11; il corsivo è dell'autore).

[174] Cfr. Aretius, *Commentarii*, 1003; Piscator, *Secundum Johannem*, 707; Manns, "Jardin", 402-407; Id., "Passion", 61; Robinson, "Gethsemane", 5; Wyatt, "Gardener", 37-38; Schnackenburg,

20,15) che unisce questi testi, mostra in Cristo il vincitore del male sull'albero della croce (= *Nuovo Adamo*, contrariamente ad Adamo che nel giardino dell'Eden cadde nel peccato)[175]; 2) il titolo dato a Gesù risorto in 20,15 (κηπουρός) allude all'immagine di Dio mostrata in Gen 2 come il Padrone del giardino dell'Eden[176]; 3) Gesù con la sua risurrezione (avvenuta nel giardino!) opera una *ricreazione* del mondo (cfr. Gen 2,1), nella nascita del quale l'Eden aveva svolto un ruolo importante[177]; 4) la natura divina di Gesù espressa nel vocativo κύριε (20,15) si riferisce indirettamente alla presenza di Dio nell'Eden[178]; 5) lo scenario presentato in 18,1-14, dove manca il momento dell'agonia di Gesù, coincide con l'allusione alle *delizie del paradiso*[179]; 6) la traduzione del nome Κεδρών in 18,1 come "dei *cedri*" (scegliendo una *lectio* diversa da quella dell'edizione Nestle-Aland) si collega con Ez 31 (dove si parla dei *cedri dell'Eden*)[180]; 6) la letteratura del giudaismo palestinese sembra situare il giardino dell'Eden (= paradiso) nell'area del Monte del Tempio (cfr. *TJon Gen* 2,7.15; 3,23 = *PRE* 20,1; 51; *Jub* 8,19; *tSuk* 3,10; *1 Hen* 25,5; *2 Hen* 8,4; *4 Esd* 8,52), alludendo nello stesso tempo a numerosi testi dell'AT[181]; 7) anche la scena presentata in 18,1-14 nella quale viene sottolineata la gloria di Cristo, potrebbe corrispondere da una parte al tema della gloria di Adamo nell'Eden[182], dall'altra alla *Shekinah*, cioè alla gloria di Dio presente nell'Eden, facendo allusione al triplice ἐγώ εἰμι di Gesù (18,5d.6b.8c) come evocazione del nome divino[183].

Johannesevangelium III, 250 n. 6; Rosik, "God's Gardens. Resurrection as New Creation", 81-98; Oniszczuk, *Passione*, 24-25.

175 Cfr. Manns, "Jardin", 402-407; de La Potterie, *Passion*, 50. Un po' diversamente interpreta la connessione tra Gen 3 e Gv 18,1 e 19,41 Remaud, *Vangelo*, 85-86: "Dal giardino nel quale è appena entrato Gesù viene subito cacciato (18,12-13), per essere giudicato e condannato. La sorte che gli viene riservata è quindi, a prima vista, la stessa del primo uomo. Ma ... Gesù è innocente ... [I]l primo Adamo era stato graziato e cacciato al tempo stesso, per cui aveva vissuto il suo primo sabato fuori dal giardino di Eden ... Gesù invece viene ucciso e poi reintrodotto nel giardino prima del sabato. Perciò, in Gesù l'uomo rientra nel giardino prima dell'avvento del sabato. Gesù è al tempo stesso il sabato, grazie al quale l'uomo è salvato".

176 Cfr. Wyatt, "Gardener", 37; Zimmermann, "Garden", 228-234. L'ultimo autore precisa le corrispondenze: la *conoscenza* / il *riconoscere* (cfr. Gen 2,17; 3,3.5-7; Gv 20,14-17); la *voce* che chiama (Gen 3,8; Gv 20,16); la proibizione del *toccare* (Gen 3,3; Gv 20,17).

177 Cfr. Manns, " Jardin", 429; Id., "Ecriture", 138; Suggit, "Jesus the Gardener", 166-167; Rosik, "God's Gardens. Resurrection as New Creation", 81-98; Zimmermann, "Garden", 233-234.

178 Cfr. Wyatt, "Gardener", 38.

179 Cfr. Robinson, "Gethsemane", 5.

180 Cfr. Manns, "Jardin", 421; Robinson, "Gethsemane", 7.

181 Cfr. Manns, "Jardin", 411-415.

182 Cfr. Manns, "Jardin", 417-418.

183 Cfr. Manns, "Jardin", 422.

Anche se gli argomenti presentati sopra trovano obiezioni[184], condividiamo l'opinione che sia possibile unire le idee rappresentate da ambedue i "giardini" (Eden = גַּן = παράδεισος e κῆπος in Gv), dato che il significato del sostantivo κῆπος non si limita ad esprimere il solo giardino (fisico). Il campo semantico di questo lessema è assai largo[185]. Vogliamo basarci però anche sul dato letterario, sul fatto cioè della menzionata *inclusione*. Siccome κῆπος collega la scena dell'arresto di Gesù con la sua morte e la sepoltura (18,1d; 19,41bc), ma anche con la risurrezione (κηπουρός in 20,15), questo fatto genera un *preannuncio*: la scena dell'arresto di Gesù, che introduce la sua passione, avrà qualcosa in comune con la sua morte e sepoltura, ma anche con la sua vittoria sulla morte.

Alla fine del primo versetto si legge: εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (18,1ef). Come già affermato in precedenza, viene qui espressa un'*enfasi* per quanto riguarda l'*iniziativa* di Gesù nel suo cammino verso il giardino[186]. Invece di dire: "sono usciti ... e sono entrati" viene accentuato il fatto che "Gesù *uscì* con ... ed *entrò* egli e ...". In ambedue i casi questa sovrana attività di Gesù coinvolge i suoi discepoli. Ciò sottolinea non solo l'autorità di Gesù (nel senso *assoluto*) ma anche il suo rapporto con i suoi discepoli (aspetto *relativo*)[187]. Viene quindi accentuato sia ciò che riguarda la persona di Gesù sia ciò che concerne la questione del discepolato.

[184] Brown, *Death of Messiah I*, 149 n. 5, ne enumera parecchi: 1) ci si aspetterebbe il sostantivo παράδεισος invece di κῆπος in Gv, come una chiara e indubitabile allusione alla traduzione greca del nome ebraico גַּן in Gn e quasi sempre in Ez a proposito dell'Eden (l'autore non è convinto neanche dal fatto che Aquila nella sua versione greca utilizza in Gn 2,8; 3,2 la parola κῆπος. Questo sostantivo, secondo Brown, ha piuttosto il significato comune di "giardino" e non sottintende necessariamente l'idea dell'Eden [l'autore non nota però che anche la versione di Teodozione usa in Gn 3,2 il sostantivo κῆπος, cfr. Manns, "Jardin", 410]); 2) i Padri della Chiesa vivono qualche secolo dopo la nascita del QV: ciò indicherebbe la distanza fra le idee presentate in Gv e le interpretazioni allegoriche espresse nelle loro opere; 3) anche le opere del giudaismo palestinese, scritte dopo il Vangelo di Giovanni, mettono seriamente in dubbio che il redattore di Gv abbia potuto pensare allo stesso modo di questa letteratura ebraica. A questa critica si aggiunge Keener, *John*, 1077, affermando che nel Vangelo di Giovanni non è presente esplicitamente la cristologia "Gesù – Nuovo Adamo".

[185] Liddell – Scott, *Lexicon*, "κῆπος", 947-948 § 1: "Διὸς κῆποι, also of heaven; Φοίβου παλαιὸς κ., of the eastern sky; the *enclosure* for the Olympic games; prov(erbially) of illusory pleasures"; Montanari, *Vocabolario*, "κῆπος", 1082 § a: "recinto dei giochi olimpici; Διὸς κῆποι i recinti di Zeus, *cioè* il cielo; Φοίβου παλαιὸς κ. l'antico recinto di Febo, *del cielo orientale*; Ὠκεανοῦ κ. il recinto dell'Oceano; Χαρίτων ... κᾶπον il giardino delle Grazie, *cioè* la poesia; τοὺς ἐν τοῖς γράμμασι κ. σπείρειν seminare i giardini di lettere; οἱ Ταντάλου κ. i giardini di Tantalo, *di piaceri illusori*" (i corsivi sono degli autori).

[186] Cfr. Sabbe, "Arrest", 207; Mardaga, "Disciples", 125. L'importanza del protagonista (Gesù) viene sottolineata grazie all'uso dei due soggetti (αὐτός [= Ἰησοῦς] e μαθηταί) *posposti* al verbo, il quale, a sua volta, si trova al singolare (εἰσῆλθεν) mentre pure il primo soggetto è al singolare (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, §§ 966a.968; BDR, *Grammatik*, § 135,1b; Cignelli – Pierri, *Sintassi*, §§ 4 e 4,2). Inoltre il pronome personale αὐτός assume qui il valore di *lui* enfatico (cfr. BDR, *Grammatik*, § 277,3; Cignelli – Pierri, *Sintassi*, § 17), tanto più che sostituisce il nome Ἰησοῦς (cosiddetto αὐτός cristologico; cfr. Cignelli – Pierri, *Sintassi*, § 18,2).

[187] Cfr. Heil, *Blood and Water*, 17.

Con la congiunzione δέ e la particella additiva καί (18,2a) viene introdotto il nuovo personaggio, Ἰούδας[188]. Il QV aveva già parlato di Giuda in precedenza, nominandolo come “uno dei dodici” (εἷς ἐκ τῶν δώδεκα – 6,71) e anche come “uno dei suoi discepoli” (εἷς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ – 12,4). Ma l’apposizione più frequente del nome Ἰούδας nel Vangelo di Giovanni è ὁ παραδιδοὺς αὐτόν (cfr. 6,64.71; 12,4; 13,2.11.21, come anche nel nostro brano: 18,2b.5f). Il verbo παραδίδωμι principalmente significa “porre in potere di qualcuno”, in senso intensivo invece “consegnare”, “abbandonare”, “tradire”[189]. L’azione di Giuda si iscrive bene in quest’ultimo significato del verbo e conferma il suo senso classico. Probabilmente anche un altro soprannome di Ἰούδας esprime la realtà del tradimento: il sostantivo Ἰσκαριώτης (12,4; cfr. 6,71; 13,2.26). Esso di solito viene interpretato come la trascrizione del sintagma ebraico אִישׁ קְרִיּוֹת (= “l’uomo di Kerioth”)[190] oppure come la trascrizione del nome latino *sica* (= “pugnale, stiletto”)[191]. Può anche basarsi però su uno dei due verbi ebraici seguenti: la radice del primo è סגר che nelle forme intensive *piel* e *hiphil* significa “consegnare”[192], la radice del secondo è שׁקר ed esprime in *piel* l’idea di “mancare di parola / tradire (= *to break faith with*)”; al *qal* invece: “mentire, ingannare, sedurre, agire contro le parole del contratto”[193].

Il contesto precedente della nostra pericope, nella presentazione della cena, non tralascia di menzionare che pure Giuda vi ha partecipato (13,1-30). Durante questo eccezionale incontro di Gesù con i suoi discepoli, la questione del

---

[188] Questa è la forma ellenistica del nome semitico יְהוּדָה, essendo la parola proveniente dalla forma *hophal* della radice ידה, “lodato”, “celebrato” (cfr. Gn 29,35); cfr. Thayer, *Lexicon*, “Ἰούδας”, 306. Secondo Ilan, *Jewish Names*, 112-118.449 יְהוּדָה era uno dei nomi più popolari in Israele nei secoli IV a.C. – II/III d.C. (179 esempi + 1 in *addendum*). Anche Rahmani, *Jewish Ossuaries,* riporta non poche testimonianze delle iscrizioni funebri contenenti il nome יְהוּדָה, cfr. n° 24.35.57.117.327 ?.354?.370.435.702 (יהודה), n° 293.327?.561 (יהוד), n° 477 (יהודן), n° 370 (ידן), n° 464 (בר יהודא) e n° 32.35.113.137.145.568.782.868 (Ἰούδας); gli ossuari con queste iscrizioni sono stati trovati, fra l’altro, nella valle del Cedron, sul Monte Scopus, nel French Hill e nel Quartiere Talpiyot, ma una anche a Gerico. Inoltre Moulton – Milligan, *Vocabulary*, “Ἰούδας”, 306 menzionano un’iscrizione sepolcrale dal I sec. d.C.: “Ἰούδας Ἰούδου, ὡς ἐτῶν τρίκοντα [*sic*!]”.

[189] Cfr. Moulton – Howard, *Accidence*, 319; Buscemi, *Preposizioni*, 84; Rocci, *Vocabolario*, “παραδίδωμι”, 1408 § 2; BDAG, *Lexicon*, “παραδίδωμι”, 762 § 1b; Thayer, *Lexicon*, “παραδίδωμι”, 481 § 2; Liddell – Scott, *Lexicon*, “παραδίδωμι”, 1308 §§ I 1-2; Battaglia, *Teologia*, 58 n. 1. Winter, “Arrest”, 148, come pure BDAG (*Ibid.*), sottolineano però che παραδίδωμι, malgrado significhi “hand over”, “deliver”, “trasmit”, non esprime precisamente l’idea di “betray”; esso appartiene anzitutto al verbo προδίδωμι.

[190] Ciò significherebbe che Giuda era l’unico degli apostoli proveniente dal sud del paese: dalla Giudea meridionale (dove si trovava la città di Kerioth), contrariamente a tutti gli altri provenienti dalla Galilea (cfr. Blinzler, *Prozess*, 72; Avanzo, “Arresto”, 139; Grasso, “Discepolato”, 97). In questa affermazione consideriamo ovviamente solo le liste degli apostoli, riportate dai Sinottici.

[191] L’arma indicherebbe le sue aspirazioni rivoluzionarie e l’eventuale appartenenza al gruppo degli zeloti (cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1414-1415).

[192] Cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1415.

[193] Cfr. *HALOT II*, “שׁקר”, 1647; Dunkan Derrett, “Iscarioth”, 9.

"tradimento" aveva toccato il suo culmine: dalla bocca dello stesso Maestro era stata preannunciata la futura azione di uno dei suoi discepoli: εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με (13,21). La narrazione indica che qui si tratta di Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου, "nel quale entrò Satana" (13,27) e che poi ἐξῆλθεν εὐθύς. ἦν δὲ νύξ (13,30)[194]. Giuda, che in certo senso diventò "la personificazione di Satana, la potenza delle tenebre"[195], sparisce dalla scena. Ritorna per l'ultima volta in Gv nel momento dell'incontro con Gesù nei pressi del giardino.

Per due volte nella nostra pericope Giuda viene descritto come ὁ παραδιδοὺς αὐτόν (18,2b.5f). La forma del *tempo presente* del participio da una parte può descrivere "il traditore *in azione*"[196] cioè nel momento del tradimento (oppure, sottolineando l'aspetto incoativo, può designare "colui che *stava per* consegnarlo")[197], dall'altra può esprimere la *durata* del processo del tradimento[198], cioè la sua lunga preparazione. Tutto il sintagma può anche essere tradotto "il suo *traditore*" interpretando παραδιδούς come un participio sostantivato[199].

Giuda conosceva il luogo degli incontri di Gesù con i suoi discepoli (18,2cd), perché in precedenza anch'egli faceva parte del numero dei seguaci di Cristo (εἷς [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, cfr. 12,4), come espresso dalla figura retorica dell'ἐνθύμημα. Nello stesso tempo però in 18,2 si percepisce un progressivo distacco fra Giuda e il resto dei discepoli[200].

La conoscenza di Giuda riguardava τὸν τόπον. È degno di nota che in tutto il QV non si fa mai menzione esplicita di un luogo concreto, cioè di una casa a Gerusalemme, in cui Gesù abitasse o dove si riunisse con i suoi discepoli[201]. Dal momento che Giuda conosceva il *luogo* (τόπον), la decisione di Gesù di andare proprio *lì* (ἐκεῖ) può essere interpretata come la sua risoluzione di non continuare

---

194 Cfr. Légasse, *Le procès de Jésus*, 458.

195 Cfr. de La Potterie, *The Hour of Jesus*, 46; Tolmie, "Jesus, Judas and a Morsel", 107-113; Gagné, "Satan et Judas", 265: "Le quatriéme évangile caractérise Judas Iscariote comme étant la manifestation terrestre de la figure de Satan"; Sproston, "Satan", 309: "For the fourth evangelist the presence of Judas is synonymous with the presence of the devil"; Wright, "Judas", 559: "John seized every opportunity to portray Judas as consistently vicious and wicked ... Whenever Judas speaks, he lies. Whenever he acts, he does something shameful, whether it is thievery, disloyalty, or hypocrisy ... His role as the unfaithful disciple who hands Jesus over to his death is what defines Judas"; Manns, "Encore une fois", 50-51.

196 Cfr. Ridderbos, *John*, 574; Bernard, *John*, 583; Mędala, *Jan II*, 183.

197 Cfr. Mateos, *Aspecto verbal*, § 233.

198 Cfr. Dunkan Derrett, "Iscarioth", 11; Mateos, *Aspecto verbal*, § 230.

199 Cfr. Zerwick – Grosvenor, *Grammatical Analysis*, 337-338.

200 Cfr. Giblin, "Confrontations", 215.

201 Cfr. Morris, *John 1995*, 656; Mateos – Barreto, *Juan*, 740.

a nascondersi[202] (cfr. 11,53-54). L'*ora* di Gesù è venuta (13,1; 17,1) e lui è pronto ad affrontare il pericolo che stava per arrivare[203].

Il verbo συνήχθη, la cui diatesi passiva assume il senso del medio riflessivo diretto[204], lo traduciamo "si era radunato". Per la sua comprensione, però, deve essere sottolineato il fatto che Gesù e i suoi discepoli piuttosto "andavano lì *insieme*"; il giardino, cioè, non era il luogo dove si incontravano, provenienti da posti diversi[205]. Inoltre, l'avverbio πολλάκις, "spesso" (*hapax legomenon* in Gv), suggerisce di vedere nel verbo συνήχθη un *aoristo complessivo*, prendendo in considerazione il fatto che esso esprime azioni ripetute[206]. Alla fine è da mettere in evidenza il fatto che sia il numero singolare di συνήχθη sia la distinzione fra Gesù e i suoi discepoli fatta per la terza volta in 18,1-2 (Ἰησοῦς ... μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ – 18,2d) di nuovo accentuano *l'iniziativa* di Gesù[207]. Viene qui però sottolineato anche il fatto della stretta e personale associazione fra Gesù e i suoi *discepoli*[208].

Come conseguenza della "conoscenza del luogo", menzionata in 18,2b (οὖν consecutivo in 18,3a), Giuda si improvvisa guida delle guardie armate venute nel giardino[209]. Anche se λαβών potrebbe indicare l'autorità di Giuda e il suo potere sulla truppa, in verità esprime soltanto il suo ruolo di *accompagnatore*, non di capo[210], come è già stato notato sopra.

Coloro che arrivano con Giuda al giardino vengono chiaramente distinti in due gruppi: σπεῖρα e ὑπηρέται. Per spiegare il loro significato occorre sfruttare i dati provenienti da 18,12 con il quale il v. 3 forma un'inclusione.

---

[202] Cfr. Sabbe, "Arrest", 208; Bernard, *John*, 583; Fenton, *Passion*, 31.

[203] Di nuovo ciò sottolinea la sua sovranità e iniziativa nell'agire: è come se Gesù stesso si ponesse volontariamente come bersaglio dei suoi avversari. Lo nota Aretius, *Commentarii*, 1003: "*Cur in hortum*. Duas hic videtur afferre rationes: prior est à notitia Iudae, qui sciebat hunc locum ... Prior eo facit, ut sciamus Christum se ultro offerre, *quia Christus novit hunc locum Iudae notum*" (il secondo corsivo è nostro).

[204] Cfr. Cignelli – Bottini, "Le diatesi II", § 40,4; Zerwick – Grosvenor, *Grammatical Analysis,* 338.

[205] Ciò viene espresso nella BCEI ("si era trovato") oppure nei commentari; cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 250 n. 7 ("συνάγεσθαι = sich aufhalten [nicht «sich versammeln»]" = "intrattenersi" (non "radunarsi") e Brown, *John II,* 807 ("«Stayed there with»; the verb *synagesthai* normally means «meet together»"); ambedue gli esegeti si basano su: Reynen, "Συνάγεσθαι", 86-90, dove viene svolta una più ampia analisi di questo verbo.

[206] Cfr. BDR, *Grammatik*, § 332; Mateos, *Aspecto verbal*, § 369.

[207] Cfr. Sabbe, "Arrest", 211.

[208] Cfr. Giblin, "Confrontations", 213. Grazie ai frequenti incontri di Gesù con i discepoli nel giardino, il κῆπος può essere visto come il simbolo della loro stretta unione (cfr. Heil, *Blood and Water*, 17).

[209] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 248; Sanders – Mastin, *John*, 382.

[210] Non è uno che comanda ma semplicemente mostra la strada (cfr. Bultmann, *Johannes*, 494 n. 6; Burge, *John*, 491 n. 17).

Il nome σπεῖρα, al di là della sua prima accezione di "spira", "spirale", "avvolgimento"[211], in senso stretto designa una "coorte romana"[212], che si componeva di 1000 uomini (760 fanti e 240 cavalieri) guidati dal "tribuno" (χιλίαρχος – 18,12a; latino *tribunus militum*)[213]. In pratica però, come abbiamo detto in § 2.2.1, essa comprendeva 600 uomini (la decima parte della legione), ridotta qualche volta fino a 200 (*manipulus*)[214]. Le truppe romane di solito stazionavano a Cesarea Marittima, ma per le feste più grandi venivano spostate a Gerusalemme e collocate nella fortezza Antonia. Lo scopo era chiaro: controllare la situazione nella città visitata dalle folle dei pellegrini, soprattutto nel suo luogo più santo: la spianata del tempio[215]. Nel Vangelo di Giovanni, oltre a 18,3a.12a, il nome σπεῖρα non ricorre più.

Il secondo gruppo venuto con Giuda è composto da ὑπηρέται provenienti da parte (ἐκ) dei "capi dei sacerdoti" (τῶν ἀρχιερέων) e dei "farisei" (τῶν Φαρισαίων) identificati anche come "Giudei" (τῶν Ἰουδαίων – 18,12b)[216]. Il sostantivo ὑπηρέτης designa tutti i tipi di inservienti ed assistenti. Nel NT questo nome viene spesso utilizzato per descrivere gli ambiti di attività di polizia[217]. L'equivalente ebraico di ὑπηρέτης nel contesto del servizio poliziesco può essere ricondotto al sostantivo חַזָּן[218]. Anche il QV conferma l'attività degli ὑπηρέται basata sulla forza: molto prima della scena dell'arresto per la prima volta erano stati mandati "dai capi dei sacerdoti e dai farisei" per catturare Gesù (cfr. 7,45), ma quella volta senza successo. Anche nel racconto della passione gli ὑπηρέται svolgono il ruolo di guardie che agiscono con violenza (cfr. 18,22; 19,6)[219].

---

[211] Cfr. Thayer, *Lexicon*, "σπεῖρα", 583 § a; Rocci, *Vocabolario*, "σπεῖρα", 1691 § 1.

[212] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 248.

[213] Cfr. Barrett, *John*, 437; Burge, *John*, 491; Richter, "Gefangennahme", 31 n. 15; Grasso, *Giovanni*, 687.

[214] Cfr. Carson, *John*, 577; Balz – Schneider, *Wörterbuch III*, "σπεῖρα", 627; Brown, *Death of Messiah I*, 248.

[215] Cfr. Carson, *John*, 577.

[216] Cfr. von Wahlde, "Pharisees and Chief Priests", 518: "It can be said that we find in the gospel [of John] a portrayal of the Pharisees which is parallel to that in Josephus [Flavius]. They are a group which has influence but not direct political power; they join with the chief priests to bring about direct action".

[217] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 249.

[218] Cfr. Martyn, *History*, 87.

[219] Cfr. Oniszczuk, *Passione*, 22. Benché il significato fondamentale di ὑπηρέτης sia "servo", "aiutante", "attendente", "assistente", "subalterno", con l'accentuazione del fatto della *sottomissione* a colui di cui doveva eseguire gli ordini (cfr. il suo senso etimologico: ὑπο-ἐρέτης = "sotto-rematore"), lo traduciamo "guardia" per esprimere un altro suo significato, quello cioè connesso con il concetto dell'*armamento*, anch'esso possibile e notato nei dizionari (Liddell – Scott, *Lexicon*, "ὑπηρέτης", 1872 § II 2: "sometimes light-armed as slingers [= "frombolière"] or bowmen [= "arciere"]; Kittel – Friedrich – Bromiley, *Theological Dictionary. Abridged*, "ὑπηρέτης", 1231 § A1: "we thus find the term in the *military* ... sphere" [il corsivo è nostro]). In questo modo inoltre evitiamo nella nostra traduzione la ripetizione del suo sinonimo (δοῦλος, "servo", "schiavo", cfr. 18,18a), quasi uguale nel significato, anche

Le interpretazioni formulate sopra, anzitutto quella che nel sostantivo σπεῖρα vede "la coorte romana", hanno sollevato grandi dubbi da parte di alcuni esegeti. Essi valutano come storicamente improbabile la presenza dei Romani nella scena dell'arresto di Gesù nel giardino. Ecco gli argomenti: 1) nessuno dei Sinottici menziona questo fatto[220]; 2) Pilato, che avrebbe mandato i suoi soldati, mostrerà di non essere a conoscenza del caso Gesù; 3) è discutibile anche il fatto che Pilato, che durante il processo romano sembra mostrare simpatia per Gesù, abbia mandato una sua truppa per catturarlo; 4) è inverosimile che soldati così numerosi siano stati mandati contro un uomo disarmato; 5) non è neanche plausibile che la coorte, dopo aver arrestato Gesù, l'abbia condotto dal sommo sacerdote (e non in un carcere romano); 6) è difficile, insomma, immaginare che i Romani fossero sottomessi al comando giudaico; 7) esaminando il contesto seguente sorge il dubbio che i Romani sarebbero caduti a terra davanti a Gesù dopo aver udito ἐγώ εἰμι (anche se questo sintagma significasse il nome divino)[221]; 8) è inverosimile che dopo la reazione violenta di Pietro (18,10) i Romani non l'abbiano arrestato insieme a Gesù; 9) 18,28 sembra dire che *tutti* coloro che avevano condotto Gesù nel pretorio non sono entrati in esso "per non contaminarsi e poter così mangiare la Pasqua"; 10) il sostantivo σπεῖρα non è accompagnato dall'aggettivo "romana"[222].

Come interpretazione alternativa si propone di vedere nei sostantivi σπεῖρα e χιλίαρχος la "*guardia del tempio* con il suo *comandante*", cioè un corpo militare o paramilitare *giudaico*. Questo suggerimento si basa sui dati provenienti dai LXX: il termine σπεῖρα viene sempre usato nel senso generale di "squadra", "distaccamento", ma non nel senso tecnico romano tutto particolare di "coorte" (Gdt 14,11; 2 Mac 8,23; 12,20.22). Pure χιλίαρχος (29x nei LXX) designa ora autorità civili, ora capi militari, mai tuttavia un tribuno militare romano[223].

---

se contemporaneamente distinto dal fatto che ὑπηρέτης era una persona libera che poteva guadagnare un salario. Dell'armamento e della violenza usata dagli ὑπηρέται scrive, per esempio, Barrett, *John*, 433, riferendosi a *bPes* 57a e *tMen* 13,21. Cfr. inoltre Ridderbos, *John*, 582 n. 42.

[220] Il paragone sinottico svolge qui un ruolo importante, principalmente nel confronto tra Gv e l'opera lucana. Infatti, "Lukas, der sich in der Apg mit dem römischen Militärwesen gut vertraut zeigt – er kennt sogar die Namen einzelner Kohorten [Apg 10,1; 27,1] –, mit keiner Silbe eine Mitwirkung römischer Soldaten in Gethsemani andeutet" (Blinzler, *Prozess*, 50).

[221] Knabenbauer, *Commentarius*, 523, interpreta la scena in tal modo che i Romani si trovavano in una certa distanza da non poter udire le parole di Gesù ("milites romanos ... in recessu erant et nihil de eo colloquio audiebant").

[222] Cfr. Blinzler, *Prozess*, 50-52; Catchpole, *Trial*, 148-150; Wilkinson, *Jerusalem*, 127; Ridderbos, *John*, 575; Barrett, *John*, 433; Giblin, "Confrontations", 216-217; Beasley-Murray, *John*, 322; Légasse, *Le procès de Jésus*, 460-461; Id., "Jésus Roi", 145-146; Haenchen, "History of Interpretation", 200; Jossa, *Processo*, 57-59; Keener, *John*, 1080; Lincoln, *John*, 443; Blomberg, *Reability*, 228-230; Bultmann, *Johannes*, 493; Grasso, *Giovanni*, 687 e n. 6; Witczyk, "Historia", 228.

[223] Cfr. Blinzler, *Prozess*, 52; Catchpole, *Trial*, 149; Grasso, *Giovanni*, 687 n. 6. Inoltre Blinzler menziona le opere di Giuseppe Flavio nelle quali egli adopera più volte entrambi i termini per indicare organi militari ebraici (cfr. *Ant.* 17,215; *Bell.* 2,11.578).

Noi invece, pur ammettendo che non è facile comprendere la presenza dei Romani nel giardino e la loro reazione all'autoidentificazione di Gesù, opponiamo agli argomenti su esposti quanto segue: 1) il fatto che gli ὑπηρέται provengano "dai Giudei" suggerisce che la σπεῖρα non è stata mandata dalle autorità ebraiche; la distinzione indica abbastanza chiaramente che la coorte non è giudaica[224]; 2) Pilato, che da una parte sembra non conoscere il caso di Gesù (oppure più precisamente: l'accusa dei Giudei; cfr. la sua domanda in 18,29), dall'altra si presenta *pronto* ad affrontare il problema *nonostante il mattino presto* (18,28), come se fosse a conoscenza della situazione[225]; 3) la "simpatia" di Pilato per Gesù durante il processo romano, insieme al fatto che egli stesso aveva mandato la truppa per arrestarlo, può costituire una "realtà *difficilior*" e confermare il fatto che l'autore del QV non abbia inventato la presenza dei Romani nei pressi del giardino[226]; 4) la venuta della σπεῖρα non deve per forza significare l'arrivo di 600 uomini (o neanche di 200); qui possiamo avere a che fare con un'*iperbole*[227] o con la *sineddoche*; 5) gli strumenti di luce, portati dalla σπεῖρα insieme agli ὑπηρέται (lanterne e fiaccole), facevano parte dell'equipaggiamento di campi romani[228]; 6) è possibile che i Giudei abbiano persuaso i Romani che Gesù fosse un personaggio pericoloso, invitandoli in questo modo alla comune impresa[229]; 7) i Romani non necessariamente si mostrano sottomessi ai Giudei in 18,3: la loro venuta sotto la guida di Giuda Iscariota è dovuta alla *cooperazione* con gli "informatori locali"[230]; 8) non è del tutto impossibile che la coorte, dopo aver arrestato Gesù, l'abbia condotto dal sommo sacerdote, cfr. At 22,30[231]; 9) è vero che il sostantivo σπεῖρα non viene caratterizzato con l'aggettivo "romana"[232], ma si deve

[224] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 248; Burge, *John*, 491 n. 18; Dormeyer, "Passionsgeschichte", 225; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 250-251; Bengel, *Gnomon*, 372: "τὴν σπεῖραν, *cohortem* peditum *Romanorum* cum *tribuno*: cui contradistinguuntur ministri *Judaeorum*, v. 12"; Schlichting, *Commentaria*, 128: "*Cohortem*. Militium scilicet Romanorum" (i corsivi sono degli autori); Flacius Illyricus, *Glossa*, 449: "Cohortem pontifices à Pilato impetraverant".

[225] Cfr. Bernard, *John*, 584.

[226] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 251.

[227] Cfr. Duke, *Irony*, 114; Heil, *Blood and Water*, 18.

[228] Cfr. Dionysius of Halicarnassus, *The Roman Antiquities*, 130 § XI 40,2: "φανοὺς ἔχοντες καί λαμπάδας" (riportato in Bultmann, *Johannes*, 494 n. 9 e Köstenberger, *John*, 506 n. 18).

[229] Cfr. Stibbe, *John as Storyteller*, 170; Blank, "Johannespassion", 174; Welch, "Miracles", 379: "Concerns about the use of supernatural powers [by Jesus] gave both Jews and Romans a strong interest in this case, thus explaining their common concerns and cooperation in this proceeding".

[230] Cfr. Keener, *John*, 1077.

[231] In questo versetto si tratta di un tribuno romano che conduce Paolo dinanzi al sinedrio: "gli fece togliere le catene e ordinò che si riunissero i capi dei sacerdoti e tutto il sinedrio; fece condurre giù Paolo e lo fece comparire davanti a loro" (cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 402; Manns, *Ecce Homo*, 290).

[232] Come, per esempio, in Flavio, *Bell.* 2,224: "συνεληλυθότος ... τῆς Ῥωμαϊκῆς σπείρας ὑπὲρ τὴν τοῦ ἱεροῦ στοάν". È vero, però, che negli altri circa 30 casi (in *Ant.* e *Bell.*) l'autore non determina mai più la "coorte" con questo *aggettivo*.

prendere in considerazione il fatto che le *truppe* sotto il comando del prefetto *in Giudea* non erano formate da legionari scelti, né necessariamente di *origine* etnica romana, poiché la gran parte dei soldati veniva reclutata nell'area *siro-palestinese*[233]; 10) anche se σπεῖρα e χιλίαρχος nei LXX non designano le truppe romane, nel contesto del NT sembra che non escludano la presenza di soldati romani[234].

Le guardie (ὑπηρέται), invece, provenivano dai sommi sacerdoti e dai farisei (18,3b)[235], due gruppi posti in 18,12b sotto l'unico titolo τῶν Ἰουδαίων. L'aggettivo "Giudeo", a causa della sua frequente ricorrenza in Gv, costituisce un suo *leitmotiv*. Come risultato della ripetuta collocazione di questa parola nel contesto delle controversie con Gesù, e anzitutto nel racconto della passione[236], ci chiediamo quale sia il suo significato in Gv. L'analisi di tutte le riccorrenze di Ἰουδαῖος conduce alla conclusione che essa designa: 1) i Giudei considerati semplicemente come popolo; 2) i Giudei in contrapposizione ai Samaritani e ai Gentili; 3) i Giudei contemporanei di Gesù con i loro specifici costumi e le loro feste; 4) i Giudei come oppositori di Gesù[237]. Non soltanto il caso presente nella nostra pericope (18,[3b].12b), ma anche

---

[233] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 249. Flavio, *Bell*. 6,54 parla di un certo Sabino (Σαβῖνος), Siro di nascita (γένος ἀπὸ Συρίας ἀνήρ), che era uno di quelli che servivano (τῶν ... στρατευομένων) "fra le coorti" (ἐν ταῖς σπείραις).

[234] Cfr. Aretius, *Commentarii*, 1003; Knabenbauer, *Commentarius*, 521; Rensberger, "Politics", 399-400; Mateos – Barreto, *Juan*, 741; Morris, *John 1995*, 657; Hendriksen, *John*, 377; Carson, *John*, 577; Whitacre, *John*, 425; Talbert, *John*, 232-233; Léon-Dufour, *Lecture*, 31; Sanders – Mastin, *John*, 383; Bruce, *John*, 340; Bratcher, "Jews", 408; Légasse, *Histoire*, 38; Winter, *Trial*, 44-49; Oniszczuk, *Passione*, 21. Bisogna infine osservare che Flavio, *Ant*. 14,410 e *Bell*. 1,301 menziona due tipi di coorti: in entrambi i testi si tratta di cinque coorti composte dai Romani e di cinque composte dai Giudei (οὐ μὴν Ἡρώδης [τούτων πραττομένων] ἠρέμει δέκα δὲ σπείρας ἀναλαβὼν ὧν πέντε μὲν Ῥωμαίων πέντε δὲ Ἰουδαίων ἦσαν). Questa informazione potrebbe essere un argomento contro la nostra convinzione che il quarto evangelista parli della coorte romana (= vi erano cioè le *coorti [composte] dai Giudei* anche nel I sec. d.C.!). Ma, dall'altro canto, potrebbe anche confermare che le *coorti romane* svolgevano la loro attività in sintonia con i Giudei (il re Erode / i sommi sacerdoti).

[235] Si noti l'enfasi messa sui sostantivi ἀρχιερεύς e Φαρισαῖος grazie alla loro posizione in prolessi rispetto al loro termine reggente ὑπηρέτας (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 3045; BDR, *Grammatik*, § 476; Buscemi, "La prolessi", 40).

[236] Cfr. Tomson, "Jews", 327-328.

[237] Cfr. Grässer, "Antijüdische Polemik", 76-77; von Wahlde, "Johannine Jews", 35; Id., "Jews", 53-54; Grelot, *Juifs*, 46-47; Pancaro, *Law*, 308-309; Beutler, "Jews", 229; Ashton, "῾ΙΟΥΔΑΙΟΙ", 43-46.56-59; Id., *Studying John*, 39-42.44-49; Boughton, "Priestly Perspective", 545-551; Tolmie, "ʾΙΟΥΔΑΙΟΙ", 377-397; Culpepper, "Document of Faith", 115; Id., "Jews", 273-274; Belli, "Giudei", 63-75; Caron, "Jews", 159-171; Id., *Juifs*, 259-287; Hakola, *Identity*, 225-231; Boyarin, "Ioudaioi", 234-238; Lowe, "ΙΟΥΔΑΙΟΙ", 102-110; de Boer, "Jews", 271-280; Motyer, "Fourth Gospel", 103-108; Reinhartz, "Jews", 346-349; Rensberger, Martyn, Moody Smith, Fuller e Leibige citati in Bennema, "Identity", 239-241 nn. 1.10-14. Dobbiamo prendere in considerazione il fatto che Ἰουδαῖος dal suo significato esteso (tutto il popolo ebraico, con tutta la sua storia) può essere ridotto al significato di "abitanti della Giudea" (cfr. Ashton, "῾ΙΟΥΔΑΙΟΙ", 41-43). Delle feste giudaiche in Gv, interpretate nei loro diversi aspetti, trattano, per esempio, Daise, *Feasts*, 9-103, Yee, *Jewish Feasts*, Guilding, *Jewish Worship* e Felsch, *Feste*. Invece per la discussione su quanto concerne la questione dell'antigiudaismo (o, al contrario, della predilezione per il mondo giudaico) nel QV, cfr. Tsuchido, "Anti-Semitism", 57-

altri numerosi esempi (1,19; 2,18.20; 5,10.15.16.18; 7,1.11.13.15.35; 8,22.31.48.52.57; 9,18.22[bis]; 10,24.31.33; 11,8; 13,33; 18,14.31.36.38; 19,7.12.14.31.38; 20,19) portano alla conclusione che, per quanto riguarda il quarto significato dell'aggettivo Ἰουδαῖος (ostilità contro Gesù), esso significa "le autorità giudaiche di Gerusalemme"[238].

La conclusione dell'analisi semantica dei sostantivi σπεῖρα, ὑπηρέται, χιλίαρχος, Ἰουδαῖοι (in collegamento con ἀρχιερεῖς e Φαρισαῖοι) ci porta all'affermazione che nella nostra pericope si *intrecciano* questioni *storiche* e *teologiche*. La presentazione sia dei Romani sia dei Giudei da una parte mostra la responsabilità di ambedue i gruppi per la morte di Gesù, dall'altra inserisce i capi del popolo ebraico nel concetto di "mondo" in Gv. Nello stesso tempo sottolinea la grandezza della potenza di Gesù. Lasciando in sospeso il problema della storicità dell'episodio avvenuto nel giardino, possiamo asserire: all'orto sono venute sia la truppa romana sia quella giudaica, rappresentando in questo modo *tutto il mondo* ostile a Gesù[239].

Anche se il verbo finito della frase (ἔρχεται – 18,3c) si collega con il soggetto Ἰούδας, le locuzioni preposizionali modali (μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων), dato il loro contesto, descrivono "il modo" della venuta della *truppa intera* (Ἰούδας ... σπεῖρα ... ὑπηρέται). Oltre alle "armi" (ὅπλων) essi portano con sé *due* strumenti di luce, che in verità costituiscono dei sinonimi: ambedue i sostantivi (φανός e λαμπάς) *potrebbero* essere tradotti con "torcia"[240]. Le lanterne e le torce avevano un semplice uso pratico in una notte oscura (anche la luna pasquale poteva essere celata a causa delle nuvole)[241]. Non c'è dubbio, però, che la narrazione, utilizzando due termini simili, vuole sottolineare qualche aspetto caratteristico. Infatti, mentre da una parte i due sostantivi φανός e λαμπάς rientrano nella figura della *sinonimia*[242], dall'altra fanno ricordare una peculiarità del QV: l'uso del *dualismo antonimico*. In Gv sin

---

72; Kysar, "Anti-Jewish", 26-27; Balfour, "Anti-Semitic", 369-372; Grelot, *Juifs*, 169-182; Beutler, *Judaism*, 145-164; Edwards, "Jews", 233-235; Barrett, *Giovanni*, 113-114; Dunn, "Anti-Semitism", 195-203. La conclusione di questo dibattito in cui si presentano le opinioni estreme – tipo: "The Gospel of John is the most Jewish of the Gospels" *vs* "The Gospel of John is probably the most anti-Jewish of the Gospels" – potrebbe essere riassunta nell'affermazione seguente: "The Fourth Gospel is not anti-semitic. Quite the opposite, it is specifically Jewish" (Balfour, "Anti-Semitic", 372).

[238] Cfr. Beutler, "Jews", 230; Brown, *John II*, 902. Assolutamente quindi da rifiutare è l'opinione esagerata di Fricke, *Il caso Gesù*, 127: "Per Giovanni ... figli del diavolo sono tutti quanti gli Ebrei".

[239] Cfr. Barrett, *John*, 431; Brown, *John II,* 815; Burge, *John*, 492; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 251-252; Ashton, "ΙΟΥΔΑΙΟΙ", 70; Keener, *John*, 1080; Moloney, *John*, 483.

[240] Φανός – "torcia"; più tardi "lanterna"; Λαμπάς – "torcia" (cfr. Zerwick – Grosvenor, *Grammatical Analysis,* 338; Barrett, *John*, 433). Il primo sostantivo deriva dalla stessa radice del verbo φαίνω, "brillare", "splendere" (cfr. Thayer, *Lexicon*, "φανός", 649; BDAG, *Lexicon*, "φαίνω", 1046 § 1a) e descrive un piccolo fuoco mobile dotato di una qualche forma di protezione dal vento (cfr. Louw – Nida, *Lexicon*, "φανός", § 6.103); il secondo invece, dalla radice di λάμπω, "splendere", "emettere raggi di luce" (cfr. Thayer, *Lexicon*, "λαμπάς", 371; BDAG, *Lexicon*, "λάμπω", 585-586), si riferisce all'oggetto più grande, che era esposto al vento.

[241] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 250 e n. 15.

[242] Vedi sopra: § 2.2.1.

dall'inizio le realtà della *luce* e delle *tenebre* vengono presentate in una posizione di antitesi (cfr. 1,5; 3,19; ...)[243]. Anche nella scena dell'arresto di Gesù questo simbolismo è assai presente: tutto l'avvenimento si svolge nella *notte* (cfr. 13,30)[244] durante la quale "era *freddo*" (18,18) e nel luogo che si trova vicino al "torrente invernale Cedron" (*freddo* e *oscurità*). Verso *Gesù*, che in 8,12; 9,5 si proclama "*la luce* del mondo"[245], si indirizza la marcia della truppa guidata da Giuda: il fatto che ebbe bisogno delle lanterne e delle torce dimostra che essa, in qualche modo, proviene dal mondo delle tenebre[246]. Preannunciata in 14,30, la "venuta (ἔρχεται) del principe di questo mondo" si compie con l'arrivo di Giuda (ἔρχεται – 18,3)[247], nel quale prima era entrato Satana (13,27), e con la venuta delle guardie, che insieme a lui rappresentano le "potenze delle tenebre"[248]. Da una parte quindi viene messa in evidenza la *superiorità di Gesù* nei confronti dei suoi nemici (Gesù non ha bisogno di nessuno strumento che produca luce), dall'altra, appare qui un'amara *ironia*: queste forze, che utilizzano una luce artificiale, testimoniano il loro bisogno di illuminazione, perché non possono vedere e riconoscere la "luce del mondo" (cfr. 3,19; 8,12; 9,5)[249].

2.3.2. Il dialogo di Gesù con la truppa (18,4-9)

Conformemente al titolo del § 2.3 della dissertazione, i paragrafi individuati all'interno di ogni pericope, possono essere presi in considerazione come un insieme

---

243 Cfr. Culpepper, "Inclusivism", 87; Id., "Johannine Writings", 22; Ashton, *Understanding*, 208-214; Stibbe, *John as Storyteller*, 18; Schneider, "Word", 344-345; Anderson, "Gradations", 182.

244 Cfr. Sabbe, "Arrest", 215; Senior, *Passion*, 49; Marrow, *John*, 324-325.

245 van den Heever, "Metaphors of John's Gospel", 93-96: "Jesus of Nazaret is the true light".

246 Cfr. Stibbe, *John as Storyteller*, 100; Id., *John*, 185; Fenton, *Passion*, 31; Giblin, "Confrontations", 217-218; Ellis, *Genius*, 250; Hendriksen, *John*, 378; Manns, "Passion", 48; Gagné, "Satan et Judas", 277: "Par cette double mention d'instruments de lumière, l'auteur signale le contraste entre la condition spirituelle des adversaires et celle de Jésus"; Mariano, *Tetelestai*, 53 n. 32: "chi si allontana da Gesù che è la Luce (cf. Gv 1,4.5.9; 3,19.21; 8,12 [2x]; 9,5; 12,35 [2x].36[2x].46) precipita nelle tenebre e, per questo, fa ricorso a luci *artificiali*".

247 Cfr. Brodie, *John*, 524.

248 Aretius, *Commentarii*, 1003: "Nocturnum praelium nos admonet de Imperio tenebrarum, quod hic se Christo magno conatu opponit. Metuit Satan quod evenit, ne vincatur à Christo tam simplici et humili"; cfr. de La Potterie, "Passion", 28; Id., *The Hour of Jesus*, 50; Lincoln, *John*, 444.

249 Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 250; Id., *John II,* 817; Barrett, *John*, 434; Heil, *Blood and Water*, 20; Keener, *John*, 1078; Bultmann, *Johannes*, 489; Koester, *Symbolism*, 151; Moloney, *John*, 483. A proposito del simbolismo giovanneo legato a "luce" e "tenebre" vorremmo infine osservare che, sorprendentemente, il quarto evangelista non menziona le "tenebre" come una delle circostanze che fanno da sfondo alla morte di Gesù, a differenza dei Sinottici (cfr. σκότος in Mc 15,33; Mt 27,45; Lc 23,44-45a). Per quanto riguarda la scena dell'arresto, sono invece i Sinottici a non menzionare gli strumenti che producono luce; essi parlano solo di spade e bastoni (cfr. Mc 14,43; Mt 26,47; Lc 22,52).

nella loro *lettura continua*. Quest'affermazione vale anche per il paragrafo A della pericope 18,1-14.

Infatti, nonostante vi sia uno stacco fra 18,1-3 e 18,4-9, notato durante la descrizione della composizione dei paragrafi (cfr. § 2.2.2.), vi sono anche delle connessioni fra i paragrafi X e A che svelano la *coerenza* della pericope. La prima unità del secondo paragrafo (18,4a-d) è collegata con il suo contesto precedente da vari elementi. 1) Il verbo ἐξῆλθεν (18,4b) esprime un'azione di Gesù logicamente unita a quella compiuta poco prima: tornando all'inizio della pericope si ha nel v. 1 l'espressione Ἰησοῦς εἰσῆλθεν (εἰς ... κῆπον); in 18,4b, di conseguenza, il suo movimento è naturalmente una "uscita". 2) Il verbo οἶδα, presente in entrambi i paragrafi (cfr. 18,2a.4a); tramite questo verbo si instaura anche un *contrasto*: alla conoscenza di Giuda, che "sapeva" (ᾔδει – 18,2a) *soltanto il luogo* degli incontri di Gesù con i suoi discepoli (= parzialità, passato), viene contrapposta quella di Gesù (εἰδώς – 18,4a) che riguarda *tutto* ciò che sta per accadergli (= totalità, futuro). 3) Il verbo ἔρχομαι ha un duplice significato, reale in 18,3c e figurato in 18,4a, ma riguarda lo stesso evento: al v. 3 ἔρχεται presenta in modo "letterale" la *venuta fisica* di Giuda e della truppa con lo scopo di arrestare Gesù; nel versetto seguente lo stesso verbo, usato in senso *metaforico* nel sintagma πάντα τὰ ἐρχόμενα, funge da preannuncio di quanto riguarda gli avvenimenti futuri, presentati quale frutto delle azioni malvagie degli aggressori. 4) Il pronome personale αὐτοῖς (18,4c) sostituisce per la prima volta σπεῖρα e ὑπηρέται venuti con Ἰούδας (cfr. 18,3ab) e lungo tutto il paragrafo A funge, con valore *anaforico*, da equivalente di questi sostantivi.

Prima del dialogo fra Gesù e la truppa, e del racconto degli stessi fatti, il narratore inserisce un suo commento: "Gesù, dunque, sapendo tutto ciò che stava per accadergli / venirgli addosso / venire contro[250] di lui"[251]. Il participio perfetto εἰδώς si basa sul verbo οἶδα che, pur tradotto in italiano al tempo *presente* ("sapere"), grammaticalmente si identifica con il *perfetto* dell'obsoleto verbo εἴδω ("vedere") ed esprime una logica conseguenza: si può affermare che uno veramente "sa" qualche cosa soltanto *dopo* che egli l'«abbia vista». Οἶδα quindi significa un "completo possesso della verità"[252].

La suddetta regola sicuramente vale per ciò che abbiamo detto a proposito di 18,2: Giuda ᾔδει ("conosceva") il luogo degli incontri di Gesù con i suoi discepoli, perché l'*aveva visto*, essendo allora un membro della comunità. Ma una situazione assai diversa si ha in 18,4: Gesù conosce le cose *future*, tutto ciò che *sta per venire*

---

[250] La preposizione ἐπί con accusativo assume il valore locale metaforico di ostilità (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 1689,3d; Buscemi, *Preposizioni*, 69; BDAG, *Lexicon*, "ἐπί", 366 § 12b) e costruisce in 18,4a un'espressione molto accentuata che indica il *contatto reale* di τὰ ἐρχόμενα con αὐτόν (cfr. Buscemi, *Preposizioni*, 69.99).

[251] Cfr. 6,61; 13,1.3; 19,28. Il contenuto di questi commenti esprime un aspetto caratteristico della cristologia giovannea (cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 252 n. 11a).

[252] Cfr. Maggioni, *Passione*, 100-101.

contro di lui[253]. Il contrasto fra Gesù e Giuda viene sottolineato pure nel fatto che la conoscenza di Gesù riguarda *tutto* ciò che avverrà. Anche se il participio ἐρχόμενα (18,4a) ricorda il verbo ἔρχεται (18,3c) e apparentemente indica solo la conoscenza di Gesù per quanto riguarda la venuta dei suoi nemici nel giardino, in verità rivela molto di più: svela la consapevolezza di Gesù circa *tutto* ciò che concerne il suo futuro, oltrepassando gli eventi della passione, e arrivando – per mezzo della risurrezione – alla pienezza della sua gloria[254].

In questo modo 18,4a mostra palesemente la *sovranità di Gesù*: il suo potere su tutti gli eventi. La passione che sta per venire non sarà una sorpresa[255]. Al contrario, egli accetta con piena libertà ogni momento della sua vita. È lui a guidare gli avvenimenti, anche quelli che stanno per svolgersi nei pressi del giardino[256].

Il primo discorso diretto della nostra pericope viene preceduto dall'annotazione che "Gesù ... uscì". D'ora in poi allora tutti gli eventi si svolgeranno fuori del giardino[257]. Occorre sottolineare qui l'*iniziativa*[258] e il coraggio di Gesù: infatti, mentre in 18,1-2 i verbi ἐξῆλθεν ... εἰσῆλθεν ... συνήχθη sottolineavano la sua iniziativa

[253] Schlichting, *Commentaria*, 128: "*Jesus ... sciens omnia* ... Divino scilicet spiritu et ex Dei revelatione"; Weidemann, *Tod Jesu*, 246: "das *göttliche (All-)Wissen* Jesu in 18,4" (i corsivi sono degli autori); cfr. de La Potterie, "Οἶδα et γινώσκω", 715-717. Nonostante il participio ἐρχόμενα sia del tempo *presente*, esso può esprimere l'azione *futura*, tanto più quella *imminente* (cfr. Mateos, *Aspecto verbal*, § 279).

[254] Aretius, *Commentarii*, 1004: "Christus scienter et volenter in manus Iudae venisse: nam scit πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν, hoc est ... mortem et organa mortis ... sed etiam *resurrectionem* sciebat" (il corsivo è nostro).

[255] Aretius, *Commentarii*, 1004: "Hic colligitur ille error, quod Christus casu inciderit in illa ἀτυχήματα: quia enim praescit omnia, non igitur casu illi quicquam evenit" (cfr. Liddell – Scott, *Lexicon*, "ἀτύχημα", 274 § 1: "misfortune"); cfr. Burge, *John*, 492. Anzi, sorpreso sarà piuttosto Giuda Iscariota stesso: benché conoscesse quel giardino come luogo degli incontri di Gesù con i discepoli, non avrà accesso ad esso (perché Gesù "uscì" loro incontro) e il colloquio accadrà nel luogo e in circostanze da lui non previste (cfr. Mędala, *Jan II*, 182-183).

[256] Cfr. Keener, *John*, 1081; Ridderbos, *John*, 575; Ellis, *Genius*, 251; Heil, *Blood and Water*, 20; Maggioni, *Passione*, 100-101; Légasse, *Le procès de Jésus*, 462-463; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 252. Occorre alla fine notare che il participio avverbiale congiunto εἰδώς può assumere in 18,4a il valore concessivo ("pur sapendo"), che sottolinea il coraggio di Gesù verso i suoi nemici (= invece di scappare, egli impavidamente esce loro incontro) oppure causale ("poiché sapeva"), che sottolinea la sovranità di Gesù e il compimento del piano di Dio (= proprio perché è stata presa la decisione di far morire Gesù, egli si è esposto alla truppa venuta nei pressi del giardino). Scrive a proposito Hendriksen, *John*, 377: "Not only did Judas know the place, but Jesus knew that Judas knew it! *Nevertheless* (shall we not rather say, «*Because* of the fact»?), Jesus went there!" (i corsivi sono dell'autore).

[257] Aretius, *Commentari*, 1004: "Praevenit hostium consilia et actiones, quasi hortum non sint ingressuri, nisi Christus obviam progressus aditum concedat"; Schlichting, *Commentaria*, 129: "Extra horti septa exit"; cfr. Barrett, *John*, 434.

[258] Cfr. O'Day, *John*, 802; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 252; Morris, *John 1995*, 658; Beasley-Murray, *John*, 322; Brown, *John II,* 809; Sanders – Mastin, *John*, 383; Hendriksen, *John*, 379; Talbert, *John*, 233; Lincoln, *John*, 444.

nei riguardi dei suoi *discepoli*, in 18,4bc i due verbi ἐξῆλθεν καὶ λέγει mettono in rilievo una intraprendenza molto più difficile, quella nei confronti dei suoi *nemici*[259]. Gesù non si comporta come una vittima passiva davanti alla sua sorte, ma agisce attivamente, pronto ad affrontare il pericolo. È lui a fare il primo passo e ad aprire il dialogo.

La domanda di Gesù è espressa dall'interrogativa diretta τίνα ζητεῖτε; "chi cercate?", che sarà ripetuta poi in 18,7b. Il verbo ζητέω, molto frequente in Gv, costituisce un suo *leitmotiv*. Il campo semantico del "cercare", attinto dalla letteratura sapienziale di Israele (cfr. Sap 1,1; Sal 68,33 LXX), è molto accentuato in Gv, dove Gesù è la sapienza divina incarnata[260]. Stupisce però il fatto che molto spesso chi va in cerca di Gesù nel QV non lo faccia con buone intenzioni. Al verbo ζητέω, ricorrente dall'inizio (1,38) alla fine (20,15)[261] del Vangelo, è affidato il tema della "ricerca" della persona di Gesù fatta sia da parte dei suoi discepoli (oppure dei candidati ad essere tali), sia da coloro che vogliono ucciderlo (cfr. 5,18; 7,1.19.20.25.30; 8,37.40; 10,39; 11,8; 18,4.7.8)[262]. Il verbo si collega quindi alla questione del discepolato e molto spesso al suo contrario: alla persecuzione di Gesù. Nel contesto del verbo ζητέω frequentemente ricorre l'avverbio ποῦ che, con il suo significato locativo, configura "il *dove* di Gesù"[263]. È da notare un aspetto misterioso, che meriterebbe di essere approfondito: il fatto cioè che tante volte, trovandosi in grave pericolo, Gesù all'ultimo momento sparisce dalla scena (cfr. 7,30; 8,20.59; 10,39; 11,54). La presenza di Gesù in Gv ha un carattere elusivo, sfuggente[264]. Per quanto riguarda però l'evento presentato nella nostra pericope, Gesù si comporta diversamente: la scena dell'arresto significa che è arrivato per Gesù il momento dell'incontro faccia a faccia con i suoi nemici. La dinamica del "cercare – nascondersi – offrirsi volontariamente" raggiunge in 18,4-5 il suo culmine[265].

Alla domanda di Gesù la coorte e le guardie venute con Giuda danno una concreta risposta[266], che riguarda l'identità della persona ricercata: Ἰησοῦν τὸν

---

[259] Schlichting, *Commentaria*, 128: "*Exiens dixit* ... Domini constantia, animus imperterritus et paratus ad facienda et patienda ea quae a Deo erant decreta" (il corsivo è dell'autore).

[260] Cfr. Léon-Dufour, *Lecture*, 33; Brown, *Death of Messiah I*, 260; Binni – Boschi, *Cristologia*, 179-184.

[261] Cfr. Maggioni, *Passione*, 101-102; Senior, *Passion*, 51; Léon-Dufour, *Lecture*, 33.

[262] Cfr. Fabris, *Giovanni*, 100; Fenton, *Passion*, 31; O'Day, *Fourth Gospel*, 133-134, n. 72; Stibbe, *John*, 184; Mardaga, "Disciples", 128; Heil, *Blood and Water*, 21; Grasso, *Giovanni*, 688; Collins, *Things*, 99-127; Grasso, *Giovanni*, 688; Oniszczuk, *Passione*, 30-31.

[263] Cfr. Sloan, "Absence of Jesus", 212.

[264] Cfr. Stibbe, "Elusive Christ", 20-25; Id., *John as Storyteller*, 21.90-91; Neyrey, *John*, 15.

[265] Cfr. Stibbe, *John as Storyteller*, 90-91. Della disposizione di Gesù alla morte, espressa nella domanda τίνα ζητεῖτε, scrive Aretius, *Commentarii*, 1004: "*Interrogat, quem quaeritis*? Exprimitur his verbis promptitudo Christi ad mortem".

[266] Anche il verbo ἀποκρίνομαι (18,5a) sottolinea l'*iniziativa di Gesù* nel loro dialogo (cfr. Zorell, *Lexicon*, "ἀποκρίνομαι", 153: "«judicium meum *reddo* alicui» i. e. *respondeo*"; il primo corsivo è nostro).

Ναζωραῖον. Il sostantivo Ναζωραῖος esprime prima di tutto il luogo di provenienza di Gesù (“Nazoreo” = “da Nazaret”)[267] e nello stesso tempo sottolinea la sua *natura umana*[268]. Spesso, però, viene interpretato in altri modi diversi[269]: 1) come allusione agli antichi “Nazirei” (cfr. Gdc 13,5), che venivano “consacrati” (נָזִיר) al Signore[270]; 2) come nome che designa Gesù quale “germoglio messianico” (נֵצֶר – Is 11,1)[271];

[267] Cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 253; Mateos – Barreto, *Juan*, 742; Gnilka, *Jesus von Nazaret*, 97-98. Mentre Kittel – Friedrich – Bromiley, *Theological Dictionary. Abridged*, “Ναζαρηνός, Ναζωραῖος”, 625, Balz – Schneider, *Wörterbuch II*, “Ναζαρηνός, Ναζωραῖος”, 1119 § 3a e Thayer, *Lexicon*, “Ναζωραῖος”, 422, trattano i lessemi Ναζαρηνός e Ναζωραῖος come equivalenti e attribuiscono ad entrambi il valore di un *gentilizio*, BDAG, *Lexicon*, “Ναζωραῖος”, 664 (e in parte Balz – Schneider, *Wörterbuch II*, “Ναζαρηνός, Ναζωραῖος”, 1119-1120 § 3b) esprimono il dubbio concernente la transizione linguistica da Ναζαρέτ a Ναζωραῖος. Infatti, come afferma Rius-Camps, considerando i dati neotestamentari (ma nel caso di Gv 18,5b.7d anzitutto il *Codex Bezae*), bisogna distinguere il significato puramente *gentilizio* dell’aggettivo Ναζαρηνός (cfr. 18,5 [v.l.]) da quello che si riferisce al *titolo messianico*, rappresentato dal sostantivo Ναζωραῖος (cfr. “Nazareno y Nazoreo”, 187-188.197-200). Noi tuttavia, data la possibilità di valutarli come equivalenti, ma tenendo presente anche il testo critico (Ναζωραῖος in 18,5b.7d, riportato in quasi tutti i codici), manteniamo la nostra opinione espressa nel testo principale (cfr. ancora Moore, “Nazarene and Nazareth”, 429: “there is no philological obstacle to deriving Ναζωραῖος, Ναζαρηνός, from the name of a town, Nazareth”). Questo nome gentilizio (Ναζωραῖος) è dunque composto dal nome proprio della città נצרת = Ναζαρέτ(θ)/ Ναζαράτ(θ) (cfr. BDAG, *Lexicon*, ”Ναζαρά”, 664; Moulton – Howard, *Accidence*, 107.150; BDR, *Grammatik*, §§ 39,2[2]; 56,3) e dal suffisso aggettivale -αῖος (cfr. Moulton – Howard, *Accidence*, 337). Quanto affermato finora trova la conferma anche in Mimouni, “Nazoréens”, 217-222; occorre inoltre citare una critica accurata concernente il valore del *Codex Bezae*, esposta in Mariano, *Tetelestai*, 77 n. 115 a proposito appunto delle varianti Ναζαρηνός/Ναζωραῖος in 18,5b.7d: “il *Codex Bezae* è certamente un testo importante, in quanto testimone del cosiddetto *testo occidentale*, ma è pur sempre del V secolo (cfr. N.-A.[27], 690), e non è, perciò, neppure paragonabile per antichità ed autorevolezza ai manoscritti B ed א, testimoni principali del *tipo testuale alessandrino*. È vero, infatti, che essi sono del IV secolo (cfr. N.-A.[27], 690), ma l’archetipo da cui dipendono, grazie al ritrovamento del 𝔓[66] e del 𝔓[75], è da porre probabilmente agli inizi del II secolo. Non a caso, il *tipo testuale alessandrino* è considerato dagli studiosi come la migliore delle recensioni antiche e la più vicina al testo originale”. Tornando allo studio di Rius-Camps, riprendiamo una sua osservazione: Ναζωραῖος, nonostante esprima il titolo messianico, non implica che Gesù fosse un discendente diretto di Davide (“Nazareno y Nazoreo”, 188; Aretius, *Commentarii*, 1005, nota: “Ita libenter Nazarenum vocant, alioquin turbae Filium David solebant frequenter appellare”, e un po’ prima ne spiega la ragione: “Contempta autem erat Galilea et in ea despectius erat Nazareth: quare titulo adimunt illi nomen Messiae”, riferendosi a 1,46 e a 7,41-42.[52]).

[268] Cfr. Taylor, *Jesus*, 8; Whitacre, *John*, 426; Stibbe, *John as Storyteller*, 68; Mędala, *Jan II*, 185.

[269] Tra l’altro a causa dei dubbi nella trascrizione delle consonanti ebraiche (צ e ז), cfr. Moulton – Howard, *Accidence*, 107-108; Rigato, “Nazoreo”, 61.

[270] Cfr. Brown, *John II,* 810; Wiarda, “Simon, Jesus of Nazareth”, 203.

[271] Cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 742; Coloe, “Temple”, 54: “In the Fourth Gospel, the term Nazarene is not a name derived from a place, but is a title that leads to Jesus’ arrest and execution ... is a reference to his messianic role as a builder of the eschatological temple”. Mariano, *Tetelestai*, 78 n. 117, riferendosi a Thayer, afferma: “si tratta di נֵצֶר, *germoglio*, e di tre derivati della radice נצר e cioè נֹצְרָה, *protettrice*; נִצֶּרֶת, *sentinella* e נְצֹרֶת, *torretta di guardia*”. Lo stesso autore dice in un altro luogo: “la studiosa italiana [Rigato, *Titolo della Croce*, 287], l’appellativo Ναζωραῖος sarebbe da ricondurre alla

3) come nome derivato dalla forma passiva della radice נצר (cioè נָצוּר = "preservato, conservato"): secondo questa interpretazione Gesù sarebbe stato scelto per attuare il suo compito messianico e i suoi seguaci costituirebbero il "resto-messianico"[272].

Alla domanda di Gesù (τίνα ζητεῖτε) segue, dunque, la risposta dei suoi avversari (Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον), che fa da introduzione alla dichiarazione di Gesù: ἐγώ εἰμι. È già presente altre volte nel QV (4,26; 9,9; e probabilmente 6,20) e perciò si presta a essere intesa come una *semplice autoidentificazione*, corrispondente a una frase del tipo: "sono io colui che voi state cercando"[273]. La triplice ricorrenza nel nostro testo (18,5d.6b.8c; una chiara *enfasi*!)[274], però, e gli avvenimenti straordinari nei quali avviene l'autoidentificazione inducono a pensare che il suo significato sia più ampio.

L'autoidentificazione di Gesù e la reazione dei suoi oppositori vengono interrotte da una frase, il cui soggetto improvvisamente ritorna ad essere Giuda (18,5ef). Il piucchepperfetto εἱστήκει – derivante da ἵστημι, che al perfetto ἕστηκα ha il significato di presente[275] – è spesso usato dall'evangelista[276] e in realtà sostituisce l'imperfetto, per cui viene tradotto "stava"[277]. Giuda, che in 18,5 appare per l'ultima

---

radice ebraica נצר, *custodire/osservare*, ed avrebbe il valore di un vero e proprio titolo cristologico, con cui Giovanni presenta Gesù come il נֹצֵר, ossia *l'Osservante amoroso della volontà del Padre*" (*Tetelestai*, 76-77 n. 113).

[272] Cfr. Brown, *John II,* 810. Sono stati menzionati i "seguaci" di Gesù. Prescindendo dalla letteratura gnostica dei Mandei che parla di una setta giudaica precristiana, che probabilmente seguiva Giovanni Battista (Mimouni, "Nazoréens", 211 n. 9: "L'expression [נאצוראייא, *naṣorayye*] est, en effet, employée par les mandéens [מאנדאייא, *mandayye*] pour se désigner"; il nome sarebbe derivato dalla radice נצר "osservare"; cfr. Sanders – Mastin, *John*, 384), occorre ricordare che "les premiers disciples de Jésus ont été tout d'abord désignés par le terme de nazoréen et non pas par celui de chrétien. Ce terme de nazoréen représente par conséquent la première appellation ou désignation sous laquelle apparaissent les disciples de Jésus dans la documentation la plus ancienne qui nous soit parvenue. Ce terme [ναζωραῖος] a été utilisé pour le moins au I^er^ siècle et par la suite jusqu'au début du V^e^ [dans la littérature chrétienne ancienne] pour désigner les judéo-chrétiens" (Mimouni, "Nazoréens", 210). Posteriormente il termine riguardò anche i cristiani di provenienza pagana (cfr. *naṣrani* nella letteratura islamica; cfr. *Ibid*., 211 n. 9). Benché all'autore vada riconosciuta un'approfondita analisi di questo tema e abbia ragione per quanto concerne il termine "nazoréen" – At 24,5: "[Paolo] è un capo della setta dei nazorei (τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως)" – ci chiediamo perché, affermando "et non pas par celui de chrétien", non abbia preso in considerazione un altro testo dello stesso libro, At 11,26: "Ad Antiochia per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani (τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς)".

[273] Maldonatus, *Joannis*, 907: "*Ego sum*. Ego sum Jesus Nazarenus, quem quaeritis"; cfr. Bernard, *John*, 586; Keener, *John*, 1081; Carson, *John*, 578.

[274] Cfr. Ball, "*I Am*", 201; Quast, *Reading*, 120; de La Potterie, *The Hour of Jesus*, 51; Westfall, "Method", 91: "Prominence is created by the use of repetition ... Some examples ... are found in the Gospel of John in ... the thematic «I am» statements".

[275] Cfr. BDR, *Grammatik*, § 347,2; Légasse, *Le procès de Jésus*, 464 n. 47.

[276] Cfr. 1,35; 7,37; 18,5.16.18; 19,25; 20,11.

[277] Si noti però il doppio significato del verbo ἵστημι: esso può indicare o la *presenza* di Giuda all'interno della truppa venuta nel giardino (cfr. Zorell, *Lexicon*, "ἵστημι", 624 § IIB2) oppure la

volta nel Vangelo di Giovanni[278], è presentato come colui che "stava con loro" come colui che poteva riconoscere Gesù e additarlo alla truppa[279]. Mentre quindi in 18,2 la separazione fra Giuda e il resto dei discepoli di Gesù era apparsa in modo velato, qui viene mostrata palesemente la sua collaborazione con i nemici di Gesù e in ultima analisi col "principe di questo mondo"[280]. Questa nota del narratore, che sembra "rallentare" il racconto[281], in realtà prepara il passo seguente della narrazione e mostra di voler includere anche Giuda nella reazione degli avversari di Gesù descritta in 18,6[282].

L'autoidentificazione di Gesù, che è ripresa dall'evangelista (ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς· ἐγώ εἰμι – 18,6ab), è seguita dalla descrizione di un'inaspettata reazione dei suoi nemici: essi "indietreggiarono e caddero a terra" (18,6cd). Una così spettacolare reazione alle parole di Gesù lascia intendere che l'ἐγώ εἰμι pronunciato da Gesù in questo contesto ha una evidente finalità rivelativa[283].

Anche le azioni di coloro che "indietreggiarono e caddero a terra" (ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί) assumono di conseguenza un significato che va al di là dell'ordinario. Una prima spiegazione prende in considerazione il fatto che davanti a Gesù caddero i suoi *nemici*. L'AT non poche volte menziona il fatto che di fronte al potere di Dio e alla potenza degli uomini di Dio, i nemici riconoscevano la loro

---

posizione del corpo, come se attribuisse a Giuda il ruolo di un accusatore (cfr. BDAG, *Lexicon*, "ἵστημι", 482 § C1).

[278] Cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 742; Sanders – Mastin, *John*, 385.

[279] Di questa funzione della presenza di Giuda parla Aretius, *Commentarii*, 1005: "Praesentia illius ad cognitionem Christi facit ... Iudas praesens, et voce et habitu eum agnoscit".

[280] Cfr. Ellis, *Genius*, 251; Mateos – Barreto, *Juan*, 742. Come afferma Bultmann, *Johannes*, 495, Giuda, descritto come εἱστήκει ... μετ' αὐτῶν, apparteneva a coloro che facevano parte del "principe del mondo" ("Judas auf die Seite des ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου gehört"). Il suo tradimento inoltre non riguardava soltanto la persona di Gesù; venendo con la truppa dei nemici, ha rinnegato anche se stesso, il suo stato di discepolo, ha tradito il suo discepolato (Hail, *Blood and Water*, 18). Lo sottolinea il verbo ἀπῆλθον (18,6c) che ricorda il ritorno indietro di alcuni discepoli di Gesù dopo il discorso sul pane vivo (6,66): Giuda, che è stato esplicitamente menzionato in quel contesto (cfr. 6,70-71), adesso anche lui si tira indietro e cade a terra. La nota dell'evangelista, oltre a voler includere Giuda nella caduta, intende forse dire implicitamente qualcosa di più: quel Giuda che "stava" là è lo stesso che poco prima è stato descritto come "un diavolo" (6,70), uno nel quale "è entrato Satana" (13,27); cadendo ora ai piedi di Gesù, con lui si prostra anche il "principe di questo mondo" (cfr. Gagné, "Satan et Judas", 277-278).

[281] Cfr. Légasse, *Le procès de Jésus*, 464. Questa annotazione veniva vista come un'inserzione redazionale, cfr. per esempio Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 253; Charbonneau, "L'arrestation", 159-160. Anche Brown nel suo commento al Vangelo di Giovanni aveva interpretato 18,5b in questo modo; successivamente però ha cambiato opinione, riconoscendo nella frase εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ' αὐτῶν un significato teologico che si oppone a un'origine redazionale del testo (cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 262 n. 30).

[282] Cfr. Hendriksen, *John*, 379; Lincoln, *John*, 447.

[283] Bengel, *Gnomon*, 372: "V. 6 ἔπεσον, *ceciderunt*. Non debebant porro adversus stimulos calcitrare, Judas praesertim" (il corsivo è dell'autore); Painter, *Quest*, 323: "Falling to the ground, signals something more [that Jesus has only identified himself]".

impotenza[284]. *Non solo i nemici* tuttavia cadono di fronte a Dio. Una delle reazioni (incluse le persone giuste) alla rivelazione di YHWH nell'AT è la *prostrazione*. La reazione alla presenza misteriosa di Dio è espressa con la caduta a terra che caratterizza tutti, santi e malvagi[285]. Anche il NT contiene testi notevoli a questo proposito[286].

Un'osservazione generale circa i testi riportati nelle note mette in luce che spesso, nel contesto della "caduta" (נפל, πίπτειν) è presente il gesto della "prostrazione; adorazione" (חוה hishtaphel, προσκυνεῖν), che esprime l'ossequio di fronte a una *teofania* – manifestazione della gloria di Dio (כָּבוֹד, δόξα)[287].

---

[284] I passi più significativi sono, per esempio: 2 Re 1,9-14; Is 11,4 (oppure anche gli apocrifi *4 Esd* 13,3-4; *ApEl[ebr.]* 6,1-2; cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 254). I testi però più vicini al contenuto di 18,6 si trovano soprattutto nei *Salmi* (citati secondo i LXX): 26,2: "Quando mi assalgono i malvagi per divorarmi la carne, sono essi, avversari e nemici, a inciampare e cadere (ἔπεσαν)"; 34,4: "Siano svergognati e confusi quanti attentano alla mia vita; retrocedano (ἀποστραφήτωσαν εἰς τὰ ὀπίσω) e siano umiliati quanti tramano la mia sventura" (cfr. anche Sal 39,15; 69,3-4; 70,13); 55,10: "Allora si ritireranno i miei nemici (ἐπιστρέψουσιν οἱ ἐχθροί μου εἰς τὰ ὀπίσω), nel giorno in cui ti avrò invocato; questo io so: che Dio è per me" (cfr. Barrett, *John*, 434; Moo, *OT in Passion*, 246-247; Fabris, *Giovanni*, 915; Haenchen, "History of Interpretation", 201; Giblin, "Confrontations", 219 e n. 22; Ellis, *Genius*, 251-252; Manns, "Passion", 50). Anche qualche testo *profetico* – basti uno di Isaia e uno di Geremia – riprende questo concetto. Is 8,14-15: "Egli sarà ... scoglio d'inciampo ... Tra di loro molti ... cadranno (πεσοῦνται) e si sfracelleranno, saranno presi e catturati"; Ger 46,6: "A settentrione ... inciampano e cadono (πεπτώκασιν)". Alla luce di questi due testi l'avvenimento descritto in Gv 18,6 può indicare che Gesù stesso si identifica con la *roccia d'inciampo* (cfr. Mein, "Note", 286-287; Fabris, *Giovanni*, 915; Bernard, *John*, 587).

[285] Cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 254. Tra i testi notevoli dei LXX possiamo menzionare Es 34,8: "Mosè si curvò in fretta fino a terra e si prostrò (κύψας ἐπὶ τὴν γῆν προσεκύνησεν)"; Gs 5,13-15: "Giosuè cadde con la faccia a terra (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τὴν γῆν), si prostrò e gli disse: "Che cosa vuol dire il mio Signore al suo servo?"; Ez 1,28: "Così percepii in visione la gloria del Signore. Quando la vidi, caddi con la faccia a terra (πίπτω ἐπὶ πρόσωπον)"; Ez 43,3: "La visione che io vidi era ... simile a quella che avevo visto presso il fiume Chebar. Io caddi con la faccia a terra (πίπτω ἐπὶ πρόσωπόν μου)"; Ez 44,4: "La gloria del Signore riempiva il tempio. Caddi con la faccia a terra (πίπτω ἐπὶ πρόσωπόν μου)"; Dn 2,46: "Allora il re Nabucodonosor si prostrò con la faccia a terra (πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον χαμαί), adorò Daniele"; Dn 8,18: "Mentre egli (Gabriele) parlava con me, caddi svenuto con la faccia a terra (ἐπὶ πρόσωπον χαμαί)"; Dn 10,9 :"Appena udito il suono delle sue parole, caddi stordito con la faccia a terra (πεπτωκὼς ἐπὶ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν)"; Gb 1,20: "Allora Giobbe si alzò e si stracciò il mantello; si rase il capo, cadde a terra, si prostrò (πεσὼν χαμαί προσεκύνησεν)".

[286] At 9,4: "E, cadendo a terra (πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν), udì una voce che gli diceva: «Saulo, Saulo, perché mi perséguiti?"; 22,7: "Caddi a terra (ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος) e sentii una voce"; 26,14: "Tutti cademmo a terra (καταπεσόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν) e io udii una voce"; Ap 1,17: "Appena lo vidi, caddi ai suoi piedi (ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ) come morto"; 19,10: "Allora mi prostrai ai suoi piedi (ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν αὐτοῦ) per adorarlo"; 22,8: "E quando le ebbi udite e viste, mi prostrai in adorazione ai piedi (ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν) dell'angelo" (cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 261; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 254).

[287] Cfr. Jacob, "Théophanie", 131-135; von Walkenhorst, "Mose", 188; Boling, *Joshua,* 195.198; Zimmerli, *Ezekiel 1*, 101-106; Zimmerli, *Ezekiel 2*, 443-444; Fitzmyer, *Acts of the Apostles*, 425; Collins, *Daniel*, 372-374; Mędala, *Jan II*, 186. La scena dell'arresto in Gv può alludere anche a Dn 2,46 (cfr. il commento di Collins al Dn 2,46): come davanti ad un Giudeo si prostra il re babilonese,

Prendendo in considerazione il fatto che una simile reazione è avvenuta come risposta all'autoidentificazione di Gesù in 18,6 ci chiediamo se si può correttamente affermare che il sintagma ἐγώ εἰμι in 18,5d.6b.8c esprima una realtà divina.

Uno sguardo generale a tutte le ricorrenze dell'espressione ἐγώ εἰμι nel QV (24 volte in questa forma e in questo ordine)[288], porta a varie conclusioni: 1) eccetto 9,9 il loro soggetto è sempre "Gesù"; 2) l'uso più frequente è quello che fa seguire alla formula un nome del predicato con valore figurativo. Gesù in Gv si autodefinisce come *il pane* ("della vita" 6,35.48; "vivo" 6,51; "che è sceso dal cielo" 6,41); come *la luce* del mondo (8,12); come *la porta* delle pecore (10,7.9); come *il buon pastore* (10,11.14); come *la risurrezione e la vita* (11,25); come *la via e la verità e la vita* (14,6) e come *la vera vite* (15,1.5)[289]; 3) vi sono due passi dove la formula è unita ad un participio sostantivato (4,26; 8,18); 4) non poche sono anche le espressioni senza alcuna aggiunta, fra le quali si possono distinguere quelle che hanno un *evidente valore assoluto* (8,24.28.58; 13,19) e quelle che, almeno ad una prima impressione, presentano una *semplice autoidentificazione* (6,20; 9,9; 18,5d.6b.8c)[290]. Si inseriscono qui i versetti provenienti dalla nostra pericope.

Pur ammettendo che il significato del sintagma ἐγώ εἰμι può avere un nesso con il mondo ellenistico (in particolare gnostico)[291] oppure dipendere dalla tradizione sinottica[292], sosteniamo che la sua origine va cercata innanzitutto nella *letteratura ebraica*. Prescindendo dall'analisi dei testi dell'antico giudaismo extrabiblico[293],

---

così davanti a Gesù il Nazareno cade a terra la truppa formata non solo dai Giudei ma anche dai potenti romani.

[288] Prescindiamo quindi dai versetti 7,34.36; 12,26; 14,3; 17,24 dove la locuzione ricorre nell'ordine inverso e preceduta dall'avverbio di luogo ὅπου: ὅπου εἰμὶ ἐγώ (l'accento cade sul soggetto Gesù in quanto distinto da altri). Nella nostra analisi verranno omessi anche i testi dove il verbo εἰμί appare senza il pronome personale ἐγώ (i vv. 3,28b; 7,28.29.33; 9,5; 10,36; 13,13.33; 14,9; 18,37; 19,21 – il soggetto quasi sempre è Gesù). Omettiamo anche i luoghi dove ricorre ἐγὼ οὐκ εἰμί (i vv. 1,20.27; 3,28a; 8,23b; 17,14.16, dove i soggetti sono: Gesù e Giovanni Battista) oppure οὐκ εἰμί (i vv. 1,21; 8,16; 16,32; 17,11; 18,17.25, dove i soggetti sono: Gesù; Giovanni Battista, Pietro). Non verranno presi in considerazione neanche i vv. 8,23 (ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί) e 18,35 (μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι).

[289] Notiamo il numero "perfetto" *sette* delle immagini elencate sopra; tutti i simboli sono in relazione con la *vita* che Gesù è e dà ai credenti (cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, 60-62).

[290] Cfr. Williams, "Self-Declaratory Pronouncements", 343; Harris, *Prologue and Gospel*, 130-154.

[291] Nonostante le scoperte di Nag Hammadi abbiano offerto elementi di un possibile influsso dello gnosticismo sul vangelo di Gv, si deve affermare che fra il QV e queste fonti non c'è un esplicito parallelismo del vocabolario o delle idee; si trovano soltanto allusioni provenienti dallo sfondo religioso più generale (cfr. MacRae, "Ego-Proclamation", 134; Matsunaga, "Theos", 126; Harner, *I Am*, 27; Ball, "*I Am*", 24-32; Stemberger, *Jean*, 66-69; McArthur, "Ego Eimi", 85).

[292] Cfr. Mc 6,50 (e par.); 13,6 (e par.) ; 14,61-62 (e par.). Anche altri libri neotestamentari riportano l'espressione ἐγώ εἰμι attribuendola a Gesù (At 9,5; 22.8; 26,15; Ap 1,17; 2,23; 22,26) (Harner, *I Am*, 30-31; Ball, "*I Am* ", 39-42).

[293] Essi vengono menzionati per esempio in: Williams, *I am He*, 179-213; Ball, "*I Am*", 36-39; Harner, *I Am*, 17-26.

vogliamo fermarci sui dati provenienti dall’AT, sia della tradizione masoretica sia della traduzione dei LXX.

L’espressione ἐγώ εἰμι ricorre nei LXX circa 200 volte. Essa di solito coincide con il pronome ebraico “io” (אָנֹכִי/אֲנִי), il cui verbo (“essere”) è sottinteso[294]. Fra le sue ricorrenze però si può trovare anche un’altra formula, il cui significato, come vedremo, è particolare: in Dt 32,39; 1 Cr 21,17; Is 41,4; 43,10; 46,4; 48,12, 52,6 la locuzione ἐγώ εἰμι è la traduzione del sintagma אֲנִי הוּא (in Is 43,25 e 51,12 di אָנֹכִי הוּא), che alla lettera significherebbe “io (sono) lui”[295]. In realtà si tratta qui di un *idiotismo* in cui i soggetti di 1. e 2. persona vengono uniti al predicato nominale mediante il pronome di 3. persona che funge da copula (per esempio אנא הו אחיקר, “io sono Ahiqar”; אַנְתְּ הוּא רֵאשָׁה, “tu sei la testa” – Dn 2,38)[296]. Prescindendo da 1 Cr 21,17 dove abbiamo a che fare con una enfatica dichiarazione del re Davide, il soggetto di questo sintagma è sempre YHWH[297]. Questa solenne divina proclamazione, il cui contesto viene riconosciuto nella liturgia[298], sottolinea la differenza fra YHWH e gli altri dèi, accentua il potere di Dio sulla creazione del mondo e sulla sua storia, esprime la sua relazione con Israele, la sua esclusività ed eterna presenza[299]. Ciò indubbiamente indica la *sovranità di Dio–YHWH*.

Inoltre, la “mediazione” che svolge ἐγώ εἰμι fra i testi menzionati sopra e, per esempio, Is 45,18-19 suggerisce la seguente conclusione: il sintagma אֲנִי הוּא si collega con la formula rivelatoria אֲנִי יְהוָה (che in certo senso “deriva” da אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה – Es 3,14) ed esprime il nome divino[300]. Questo fatto è accaduto probabilmente a causa della proibizione di pronunciare il tetragramma יהוה. In questo modo l’espressione אֲנִי הוּא è diventato il suo “sostituto” ed ha aperto ai Leviti e a tutto il popolo ebraico la possibilità di invocarlo[301]. Prendendo in considerazione il fatto che nella mentalità

[294] In questi casi il pronome che funge da soggetto viene spesso seguito immediatamente da un nome del predicato, espresso da un sostantivo (per esempio אָנֹכִי יְהוָה), da una locuzione preposizionale (per esempio אָנֹכִי עִמָּכֶם) o da un participio (per esempio אָנֹכִי רֹדֵף).

[295] Cfr. Binni – Boschi, *Cristologia*, 131; Menken, “Observations”, 130; Jaubert, *Jean*, 163-164; Freed, “Egō eimi”, 167; Iglesias Curto, “Es mejor”, 49. Solo in Is 43,13 l’espressione אֲנִי הוּא non è stata tradotta nei LXX come ἐγώ εἰμι.

[296] Cfr. Segert, *Altaramäische Grammatik*, §§ 6.2.1.2.2; 6.2.1.5.2 (pp. 319.321). Kautzsch, *Gesenius‘ Hebrew Grammar*, § 141h (p. 453) aggiunge: “Sometimes הוּא is used in this way to strengthen a pronominal subject of the first or second person, and at the same time to connect it with the predicative which follows, e.g. אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא Is 43[25] *I*, *even I*, am *he that blotteth out*”.

[297] Cfr. Williams, *I am He*, 4-5.

[298] Cfr. Williams, *I am He*, 2-4. Si tratta soprattutto della “liturgia festiva giudaica della pasqua e della festa dei tabernacoli” (cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium II*, 93).

[299] Cfr. Harner, *I Am*, 7; Williams, *I am He*, 5; Lincoln, *John*, 447.

[300] Cfr. Williams, *I am He*, 7; Parsons, “A Neglected ἐγώ εἰμι Saying”, 155, n. 27; Kerr, *Temple*, 328-329; Boismard, “Jésus est Dieu”, 129; Jaubert, *Jean*, 162-163; Manson, “The ἐγώ εἰμι”, 142; Binni – Boschi, *Cristologia*, 200; Talavero Tovar, *Pasión y Resurrección*, 181-183; Zimmermann, “Das absolute ἐγώ εἰμι”, 67-68.270; Mealand, “Christology”, 464-465.

[301] Cfr. Stevens, “I Am”, 25-26.

semitica il *nome* evoca il *mistero stesso della persona*, il pronunciare il nome divino durante la liturgia ebraica richiamava la manifestazione della gloria di Dio (*teofania*) nel tempio di Gerusalemme[302]. Il tema del "nome" (ὄνομα), quindi, è posto subito in rapporto con quello della "gloria" di Dio (כָּבוֹד, δόξα)[303] e con la sua reale presenza fra gli uomini.

Sulla base dei dati offerti dall'AT giungiamo alla conclusione che la formula ἐγώ εἰμι pronunciata da Gesù può avere in 18,5d.6b.8c un doppio significato: da una parte esprimere una sua semplice autoidentificazione, dall'altra costituire la formula rivelatoria אֲנִי הוּא[304]. In questo modo Gesù, proclamando ἐγώ εἰμι, attribuisce a sé il *nome divino*[305] e manifesta la sua potenza e gloria equivalenti a quelle di YHWH[306]; la reazione dei suoi avversari, invece, corrisponde alla tipica risposta alla *teofania*[307].

---

[302] Cfr. TOURNAY, "Les Théophanies du Nom Divin", 75-76.

[303] Cfr. TOURNAY, "Les Théophanies de la Gloire Divine", 85; KANAGARAJ, *Mysticism*, 231. Nella sua monografia (alle pagine 282-290), Kanagaraj al tema della "gloria" (δόξα) connette la realtà della "luce" (φῶς), e ciò vale pure nella nostra pericope. Infatti, davanti a colui che è la luce del mondo (8,12) caddero gli uomini che rappresentano le potenze dell'oscurità (cfr. WILLIAMS, *I am He*, 291). In questo modo indirettamente anche Satana, presente in Giuda (13,27), si prostrò davanti a Gesù, compiendo le parole del Cristo ("Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori" – 12,31) (cfr. LÉON-DUFOUR, *Lecture*, 36).

[304] Cfr. WILLIAMS, "Self-Declaratory Pronouncements", 351-352; HARNER, *Relation*, 57; FEUILLET, "Ego eimi", 21; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium II*, 67; LINCOLN, *John*, 444; MĘDALA, *Jan II*, 185; BRUCE, "Trial", 7; ANDERSON, "Johannine *Egō Eimi*", 161-165.

[305] Sembra che egli dica "io sono YHWH", cfr. BARTINA, "Yo soy Yahweh", 415. Vedi anche: ROBERT, "Malentendu", 279; OKORIE, "I Am", 486; SANDERS – MASTIN, *John*, 385; KEENER, *John*, 1082; BROWN, *John II,* 818; BURGE, *John*, 492; ELLIS, *Genius*, 251; BRODIE, *John*, 525-526; HAENCHEN, *Johannesevangelium*, 518; WHITACRE, *John*, 426; SENIOR, *Passion*, 52; GRASSO, *Giovanni*, 688; STIBBE, *John as Storyteller*, 98-99.190; COLLINS, *Things*, 29; TOURNAY, *Seeing and Hearing God*, 111; JAUBERT, *Jean*, 165; KINLAW, *Christ*, 161; QUISPEL, "Jean", 206; HOUDRY, *Simon*, 87.

[306] SCHLICHTING, *Commentaria*, 129: "Non defuisse Christo divinam virtutem ad repellendos ac prosternendos adversarios. Adfuit et voltui divina majestas, et voci divina virtus"; MALDONATUS, *Joannis*, 907: "Christus ... divinam suam potentiam ostendere voluerit"; cfr. BINNI – BOSCHI, *Cristologia*, 215.

[307] Cfr. TALBERT, *John*, 233; MATSUNAGA, "Theos", 134; CARSON, *John*, 578; WEIDEMANN, *Der Tod*, 253; LÉON-DUFOUR, *Lecture*, 35; DE LA POTTERIE, "Passion", 28; SABBE, "Arrest", 218; LEE, *Symbolic Narratives*, 126 n. 1; BULTMANN, *Johannes*, 495 e n. 2; LINCOLN, *John*, 445; ANDERSON, "Gradations", 185; LARSEN, *Recognizing the Stranger*, 169; KÖSTENBERGER, *John*, 508; GRASSO, *Giovanni*, 689. Non accettabile è quindi la proposta di STIBBE, "Elusive Christ", 23, d'interpretare la caduta della coorte e delle guardie nel giardino come l'espressione del loro *stupore* davanti a Gesù, causato dal fatto che egli, dopo essere sfuggito tante volte da loro, adesso liberamente si consegna nelle loro mani (cfr. WILLIAMS, *I am He*, 289, n. 105). Non è scopo della nostra tesi risolvere il problema della storicità dell'avvenimento presentato in 18,6 (per esempio in VICENT CERNUDA, "Sobresalto", 227-244, si può trovare l'interpretazione basata sui testi di Filone e di Omero che dicono che ἔπεσαν χαμαί significhi solo una *caduta "simbolica"*, anticipando comunque la gloria della crocifissione di Gesù). Infatti, nel contesto della discussione riguardante la plausibilità della presenza dei Romani nel giardino, è lecito chiedersi quale sarebbe il motivo della loro prostrazione davanti a Gesù. Essendo "pagani", non avrebbero dovuto manifestare nessuna impressione udendo il nome del Dio d'Israele dalla bocca di Gesù (perciò DE LA POTTERIE, *Passion*, 59 interpreta 18,6 nel modo seguente: "La vue théologique est

Dopo la caduta dei suoi avversari, Gesù riprende *l'iniziativa*, ponendo così fine allo stato di smarrimento che aveva colto i Romani e le guardie giudaiche[308]. Di nuovo è lui a cominciare a parlare[309]. Anche il verbo ἐπηρώτησεν (18,7a) esprime il momento iniziale del dialogo: *prima* si pone una *domanda* per poter *poi* udire la *risposta*. Grazie alla ripetizione dell'interrogazione fatta da Gesù e al commento del narratore nel v. 6, abbiamo una *triplice* presenza dell'espressione ἐγώ εἰμι. (18,5d.6b.8c). Si potrebbe ipotizzare che sia l'enfasi data dalla ripetizione, sia il fatto che l'ἐγώ εἰμι non ricorrerà più nel QV, suggeriscano l'idea di una ricapitulazione e di un compimento delle dichiarazioni fatte da Gesù tutte le volte in cui ἐγώ εἰμι compare in Gv.

Il discorso diretto di Gesù, dopo la citazione delle sue parole (18,8bc), con la frase ipotetica reale (εἰ + ind. pres.) riprende il tema del discepolato. Gesù si rivolge ai suoi avversari con una richiesta: "lasciate andare costoro" (18,8e). Poiché il destinatario indicato dal pronome precedente ὑμῖν si identifica con la coorte e le guardie venute con Giuda, si deduce che il pronome dimostrativo τούτους coincide con i seguaci di Gesù. Nel momento del pericolo che stava minacciando la sua vita, il maestro, invece di pensare alla propria difesa, si preoccupa della sicurezza dei suoi discepoli[310]. Di nuovo quindi appare qui il motivo dell'*iniziativa* di Gesù: grazie alla sua parola a difesa dei discepoli non troviamo nulla nella pericope che ne faccia supporre la fuga come un'azione decisa da loro; abbiamo piuttosto a che fare con il loro rilascio da parte di Gesù[311]. La frase ἄφετε τούτους ὑπάγειν, alla luce

juste, mais l'histoire a été quelque peu forcée ... La scène du jardin [est] fidèle en partie à l'historicité, mais surtout à son intention spirituelle"). Alla fine vogliamo menzionare alcune reminiscenze extrabibliche che in modo interessante trattano del tema della teofania (tramite la pronuncia del nome divino) e della prostrazione come risposta a questa manifestazione: "1) the pre-Christian Jewish apologist Arpanus (cfr. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 270-281 § 9,27) tells how the Egyptian Pharaoh fell as if dead when Moses uttered the name of God in his ear; 2) rabbinic sources say that in the special ritual on the Day of Atonement when the High Priest spoke the name of God, the priests standing near him fell on their faces (cfr. *bQid* 71a; *jYom* 3,40d; *QohR* 3,11,3); 3) the Pseudo-Clementine *Homilies* 2,24, give an account of the rivalry between Dositheus and Simon for the leadership of the Baptist sect. When Dositheus hears the words «I am (he)» from Simon, he falls down and worships" (Talbert, *John*, 232).

308 Cfr. Schlichting, *Commentaria*, 129: "Ab ipso Domino quodammodo erigendi erant".

309 Gesù svela la sua indipendenza e autorità (cfr. Barrett, *John*, 435). La sovranità di Gesù e la sua accondiscendenza nell'affrontare tutto ciò che sta per avvenirgli è sottolineato dal fatto che, mentre la truppa era ancora smarrita (e presumibilmente ancora a terra), Gesù poteva fuggire ma si è guardato dal farlo (Aretius, *Commentarii*, 1004: "Illis attonitis facile fuisset illi elabi").

310 È probabile che, siccome avevano mantenuto segreto il luogo dove erano stati con Gesù dopo la sua ufficiale condanna da parte del Sinedrio (cfr. 11,53-54.57), anche i discepoli corressero il pericolo di essere arrestati (cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 289). Aretius, *Commentarii*, 1004, ricava dalle parole di Gesù anche la sua forza nel voler affrontare la passione da solo: "Hic actus ad solum Christum pertinuit, cuius passio non debuit obscurari alterius boni viri compassione".

311 Cfr. Barrett, *John*, 435; Witczyk, "Historia", 230. La presenza dell'imperativo (ἄφετε) permette di interpretare l'enunciazione di Gesù cone un *ordine*, notato da vari esegeti: Aretius,

dell'unica ricorrenza simile nel QV – ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν (11,44) nel contesto del ritorno alla vita di Lazzaro – dà un significato più profondo al comando di Gesù[312]: "lasciate andare costoro" non indica solo la semplice momentanea sicurezza da un pericolo mortale, ma preannuncia anche il "dono della vita" proveniente da Gesù. Il significato di questo "dono" viene spiegato nel versetto seguente.

Occorre notare che il comando di Gesù non riguarda soltanto i discepoli; nello stesso tempo, sebbene in modo indiretto, invita i suoi avversari a catturarlo[313]. Come *sovrano della situazione*, è lui a decidere della propria sorte e di quella dei discepoli. Alla luce di 18,8 quindi si potrà comprendere meglio anche il momento finale dell'episodio svoltosi nei pressi del giardino, presentato in 18,12: l'arresto di Gesù coincide in realtà con la libera consegna di se stesso nelle mani dei nemici.

Il v. 9 costituisce una nota dell'evangelista che, presentando lo scopo della domanda di Gesù[314], spiega il motivo del "rilascio dei discepoli". Essa inizia con la formula ἵνα πληρωθῇ ("affinché fosse portata a compimento")[315], che è tipica dello stile giovanneo. Prendendo in considerazione tutte le nove ricorrenze in Gv e tralasciando solo il caso in cui si parla della "pienezza della gioia"[316], nei restanti otto casi si nota che una metà indica l'adempimento della "Scrittura" (ἡ γραφή: 13,18; 17,12; 19,24.36) e l'altra metà il compimento della "parola" (ὁ λόγος) di Isaia (12,38), della Legge (15,25) e di Gesù (18,9.32). In sei casi quindi ἵνα πληρωθῇ introduce una citazione dell'AT, in due invece "la parola che aveva detto" Gesù. Le *parole di Gesù* hanno quindi un'*autorità* comparabile a quella della Scrittura dell'AT[317].

Le parole di Gesù, introdotte in 18,9 dall'ὅτι *recitativum*, evocano tre sue affermazioni, espresse nel Vangelo in precedenza e identificabili grazie al verbo

Commentarii, 1004: "*Sinite hos abire*. Imperat enim hostibus ... Imperium Christi virtutem commendat"; Schlichting, *Commentaria*, 129: "Non rogat, sed jubet. Ita etiam tum cum caperetur imperatorem agebat"; Bultmann, *Johannes*, 495: "Jesus gibt ... die Weisung ... seine Jünger frei gehen zu lassen"; Maggioni, *Passione*, 106 (cfr. anche 103): "Dopo l'ordine di rilasciare i discepoli". Una situazione analoga accade in 13,27 per quanto riguarda Giuda Iscariota.

312 Cfr. Sabbe, "Arrest", 221.

313 Cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 254.

314 L'evangelista spiega il vero significato della ripetuta domanda "chi cercate?". Si è già visto che non si tratta di una comune *interrogatio*, che si aspetta solo un sì o un no, ma di un πύσμα, che si attende una risposta articolata (cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 770): Gesù si serve di questo mezzo retorico per mettere in luce le sue intenzioni.

315 Benché la BCEI di solito traduca il sintagma ἵνα πληρωθῇ in Gv con la frase "perché si compisse", nella nostra traduzione sottolineiamo la voce passiva del verbo, per indicare meglio il suo valore di *passivum theologicum* (cfr. BDAG, *Lexicon*, "πληρόω", 829 § 4a).

316 Gv 15,11: "Vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena (ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ)".

317 Cfr. Beutler, "Scripture", 154; Van Belle, "Accomplissement", 619.627; Schnacken-burg, *Johannesevangelium III*, 255; Keener, *John*, 1082; Senior, *Passion*, 53; Lincoln, *John*, 445; Mariano, *Tetelestai*, 53.

ἀπόλλυμι ("perire", "rovinare")[318]. In tutt'e tre sono presenti due verbi, δίδωμι e ἀπόλλυμι: questo, usato in forma negativa, ha sempre per soggetto Gesù; il verbo δίδωμι, invece, due volte (6,39; 17,12) ha per soggetto il Padre e i detti in sostanza ripetono: Ciò / i discepoli che il Padre gli dà, Gesù non lo/li lascia andare in rovina; ma una volta δίδωμι ha per soggetto Gesù stesso nella parabola (non si vuole qui entrare nella questione del genere letterario παροιμία di Gv 10,6) del buon pastore: "Io do loro la vita eterna e non andranno perdute in eterno" (10,28). In quel contesto Gesù afferma che è venuto per "dare la vita per le pecore", "io la do da me stesso", perché il gregge "sia salvato" e "abbia la vita e l'abbia in abbondanza", mentre al contrario il lupo viene per "mandare in rovina" (10,9.10.11.15.17.18). In queste espressioni abbiamo gli aspetti paralleli più significativi del nostro testo 18,8-9: Gesù con la sua richiesta ἄφετε τούτους ὑπάγειν salva la vita dei discepoli e non lascia che nessuno vada in rovina, οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα, e offrendosi in modo sovranamente libero agli aggressori compie quanto aveva detto (nella citazione seguente si notino i sintagmi ἀπ' ἐμαυτοῦ, ἐξουσίαν ἔχω): ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν (10,17-18). È evidente quindi la conclusione che Gesù nella scena dell'arresto si rivela come il *Buon Pastore*[319]. E non viene meno il senso delle sue parole – οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα (18,8-9) – anche se esse danno ai discepoli una sicurezza soltanto "temporanea" in confronto con la promessa della "vita per sempre", εἰς τὸν αἰῶνα (10,28): la "salvezza fisica" garantita nei pressi del giardino costituisce un'anticipazione simbolica della salvezza eterna[320].

Gesù che "dà la sua vita" non è solo *il Buon Pastore*, ma anche *il Sommo Sacerdote*"[321]. Il verbo ἀπόλλυμι (18,9)[322] ci rimanda al suo uso in bocca a Caifa che esprime la sua preoccupazione davanti al pericolo della "rovina di tutta la nazione"

[318] Cfr. 6,39: ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ, "che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato"; 10,28 : κἀγὼ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα, "io do loro la vita eterna e non andranno perdute in eterno"; 17,12 : ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι, καὶ ἐφύλαξα, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, "io ho custodito nel tuo nome quelli che mi hai dato e nessuno di loro è andato perduto, tranne il figlio della perdizione".

[319] Cfr. Flacius Illyricus, *Glossa*, 447; Williams, *I am He*, 297; Dodd, *Historical Tradition*, 76; Fabris, *Giovanni*, 916; Léon-Dufour, *Lecture*, 37; Van Belle, "Accomplissement", 621; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 255; Ridderbos, *John*, 577; Morris, *John 1995*, 659; Burge, *John*, 492; Köstenberger, *John*, 508; Heil, *Blood and Water*, 22-25; Neyrey, *John*, 290; Id., "Shepherd", 291, Oniszczuk, *Passione*, 31-32. In modo interessante sviluppa il tema del "Buon Pastore" Stibbe, *John*, 182-184. Riprendendo il motivo del κῆπος come luogo racchiuso da un muro, egli vede una allusione ad αὐλή ("ovile") di 10,1-5. Gesù con i suoi discepoli sta "dentro" (come il pastore con il suo gregge), mentre da "fuori" vengono Giuda con la coorte e le guardie, come "ladri e briganti".

[320] Cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 255.

[321] Cfr. Heil, "Unique High Priest", 735.

[322] Relativamente raro nel NT (89x) e sicuramente poco attestato nel QV (Mt 19x; Mc 9x; Lc 27x; Gv 10x).

(11,50). Grazie al suo sacrificio offerto *per tutti* – καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν (11,52) – al quale è pronto già nel momento dell'arresto[323], Gesù diventa *il Sommo Sacerdote per sempre* (Eb 5,10: ἀρχιερεύς; 5,6.17.21: ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα; 7,3: ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές), in contrapposizione con quanto si dice di Caifa: "il sommo sacerdote di *quell'anno*" (ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου – 11,49)[324]. Si è già notato che l'evangelista contrappone Gesù, al quale si riferisce il triplice ἐγώ εἰμι al presente (18,5d.6b.8c) ai sommi sacerdoti, descritti con il triplice ἦν al passato (18,13bc.14a). Qui occorre aggiungere che da questo duplice contesto, da cui Gesù emerge come Buon Pastore e Sommo Sacerdote, prende luce un'altra affermazione di Gesù che parla di predecessori, la cui identificazione resta altrimenti nel vago: πάντες ὅσοι ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ] κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί, ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα (10,8). Se la definizione di "ladri e briganti" vale per Giuda e la sua truppa, più direttamente si applica agli stessi predecessori di Gesù nell'ufficio di pastori e sommi sacerdoti[325].

L'immagine del *buon pastore* è presente in una vasta letteratura, non solo in quella extrabiblica (per esempio Omero, Seneca), ma anche nell'AT dove l'idea del "*monarca come un pastore ideale*" riveste una notevole importanza. Ogni re d'Israele, come uomo di governo, aveva davanti a sé l'esempio datogli da Dio stesso (cfr. Sal 22 LXX; Is 40,11; 49,9-10; Ger 23,3-4; Ez 34,11-12.23; ecc.). Gli obblighi del monarca si riassumevano essenzialmente nella cura del suo popolo: difesa dal nemico, assicurazione del cibo ai cittadini, consolidamento della pace nel paese, ecc.[326]. Gesù quindi, garantendo la vita ai suoi discepoli, si presenta nei pressi del giardino non soltanto come il Buon Pastore, ma anche come un ideale s*ovrano del suo popolo*.

Dall'analisi semantica di 18,9 prende rilievo un altro titolo di Gesù: grazie al compimento della sua parola, si rivela anche come *profeta*. Non soltanto in 18,4a troviamo la nota narrativa che ricorda la capacità soprannaturale di Gesù (la sua

---

[323] Hendriksen, *John*, 377: "Jesus ... the good shepherd ... is going to «lay down his life» as a willing sacrifice".

[324] Cfr. Heil, "Unique High Priest", 733-736.

[325] In occasione della scoperta della tomba di Caifa, riguardo al "clan di Anna" ha scritto Flusser, "To Bury Caiaphas", 24: "Josephus, in speaking of the younger Annas' affiliation to the Sadducees, says that they «are indeed more heartless than any other Jews when they sit in judgment» (*Antiquities* 20:199; cfr. also *Antiquities* 13:294). In the Babylonian Talmud and the Tosefta there is a list of woes caused by high-priestly families. One of these is: «Woe unto me because of the house of Hanin, woe unto me for their calumnies» (Babylonian Talmud, Pesahim 57[a]; Tosefta, Menahot 13:21). The house of Hanin, a reference to the mighty family of Annas, is accused of calumnies, and one could easily include among these calumnies the persecution of Jesus and his first disciples, in which Caiaphas also played a decisive role". Anche Brown, *John I*, 393, va in questa direzione: "The unhappy line of priestly rulers and politicians from Maccabean times until Jesus' own day could certainly be characterized as false shepherds, thieves, and robbers who came before Jesus".

[326] Cfr. Massyngbaerde Ford, "Jesus as Sovereign", 113.

onniscienza relativa agli eventi futuri); anche in 18,9 viene mostrata la sua facoltà di esprimere una parola profetica che in seguito si compirà, confermando il messaggio preannunciato precedentemente[327]. Ancora una volta quindi viene presentata nel nostro brano la *sovranità di Gesù sugli eventi*.

2.3.3. Il taglio dell'orecchio del servo del sommo sacerdote (18,10-11)

La delimitazione del paragrafo B (cfr. § 2.2.3) è stata motivata, tra l'altro, dall'entrata in scena di nuovi personaggi. Nonostante le novità, vi sono elementi che connettono chiaramente la scena con il contesto precedente: 1) non cambia il luogo dell'azione; 2) la congiunzione οὖν (18,10a.11a) collega le parti della narrazione facendola procedere in maniera unitaria; 3) il protagonista principale è sempre Ἰησοῦς; 4) anche i personaggi indicati con i nomi propri Σίμων Πέτρος e Μάλχος non sono sconosciuti, essendo inclusi in entrambi i gruppi venuti nei pressi del giardino: Simon Pietro è uno dei μαθηταὶ τοῦ Ἰησοῦ (18,1bf) e Malco, denominato qui ὁ δοῦλος τοῦ ἀρχιερέως, appartiene al gruppo formato ἐκ τῶν ἀρχιερέων ... ὑπηρέτας (18,3b), tenendo presente che i termini δοῦλος e ὑπηρέτης sono sinonimi. Tutti questi elementi connettivi rendono ben coeso, coerente e logicamente concatenato il testo che giustifica la *lettura continua* dei paragrafi X, A e B.

Approfondiamo la figura e la parte che i tre protagonisti – Pietro, Malco e Gesù – svolgono nella scena del paragrafo B.

Pietro. Viene chiamato con il *doppio* nome Σίμων Πέτρος[328]. Prima di raccontare la sua azione, si dice che Pietro "aveva una spada". Il sostantivo μάχαιρα

---

[327] Cfr. Reinhartz, "Jesus as Prophet", 9.

[328] Σίμων Πέτρος. La presenza di ambedue i sostantivi (il nome proprio e il soprannome) è una caratteristica dello stile giovanneo (cfr. Barrett, *John*, 435; Sabbe, "Arrest", 223; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 256) ed è un segno frequente dell'inizio di un nuovo quadro, come in 1,40; 6,8; 13,6.24.36; 18,10.15.25; 20,2; 21,2.15 (cfr. Brown, "Peter", 129 n. 275; Köstenberger, *John*, 513 n. 11). Spesso nel proseguimento del racconto Σίμων appare isolato (1,41.42; 21,15.16.17 – tranne il primo esempio, è sempre in bocca a Gesù, connesso con [ὁ υἱὸς] Ἰωάννου) oppure, più frequentemente, Πέτρος (1,44; 13,8.37; 18,11.16[bis].17.18.26.27; 20,3.4; 21,17 – unicamente nella parte narrativa): per le due serie di testi cfr. Brown, *John II*, 822; Bernard, *John*, 592.

Σίμων. È il nome proprio, forma grecizzata del nome ebraico שִׁמְעוֹן, derivato dalla radice שׁמע ("ascoltare"), con il significato etimologico "(Dio) ha udito" (Gn 29,33), interpretato anche come "l'ascolto" ("a hearing", Thayer, *Lexicon*, "Σίμων", 575) oppure "l'ascoltante"/"l'obbediente" ("hearing/obedient", Moule, "Name Peter", 57). Nonostante alcune obiezioni (cfr. Roth, "Simon-Peter", 91-97; Id., "Further Discussion", 60), Σίμων era il nome più popolare fra i nomi giudaici nella Palestina dei secoli IV a.C. – II/III d.C., cfr. le 258 (= 257 + 1 in *addendum*) ricorrenze degli equivalenti di שִׁמְעוֹן, riportati in Ilan, *Jewish Names*, 218-226.449, contro 232 di יוֹסֵף, 180 di יְהוּדָה, 177 di אֶלְעָזָר, 129 di יוֹחָנָן, ecc. Anche Rahmani, *Jewish Ossuaries,* presenta non poche testimonianze delle iscrizioni funebri contenenti il nome שִׁמְעוֹן, cfr. n° 12.16.18.26.41.61.150.151. 428.488.501.502.520.651.820 (שמעון), n° 200 (סמון), n° 651 (שמון), n° 38 (שמוען), n° 99.332.560. 778.794.868 (Σίμων) e n° 332 (Σίμον); la maggioranza degli ossuari con queste iscrizioni è stata trovata nella valle del Cedron e sul Monte Scopus. Inoltre Bagatti – Milik, *Necropoli*, 76-77.80[n°2].83.86[n°1].96-97 riportano gli esempi delle iscrizioni

che letteralmente significa "un coltello lungo", "una spada corta", "uno stiletto curvato"[329], non ricorre nel QV né prima né dopo il nostro paragrafo (18,10-11)[330]. Anche l'atto di "estrarre" la spada viene espresso con una parola rara nel NT, il verbo ἕλκω, che si può dire tipicamente giovanneo[331]. Una tale "spada" sfoderata e usata con forza, diventava uno strumento appuntito e tagliente, capace di "colpire" (ἔπαισεν) un oggetto o una parte del corpo e "tagliarlo via" (ἀπέκοψεν). Con questa spada, dunque, Pietro "colpì il servo del sommo sacerdote e gli tagliò l'orecchio

funebri con il nome שִׁמְעוֹן e i suoi equivalenti, tra di esse la notevole espressione שמעון בר יונה "che per fortuita coincidenza o voluta intenzione corrisponde ai connotati di S. Pietro: Simone Bariona o figlio di Giona (Matt. 16,17; Giov. 1,42). Simone ... è comune agli ossuari" (Bagatti, "Cimitero", 162). Inoltre Clermont-Ganneau, "Épigraphes", 259.261 presenta due scritte che recitano: שלמציון בת שמעון הכהן, cioè "Salamsion, figlia di Simeone, il sacerdote" e שמעון בר ישוע, cioè "Simeon, figlio di Gesù".

Πέτρος, invece, è il nome proprio greco, entrato poi anche nel mondo giudaico, senza però aver raggiunto una diffusione particolare (cfr. solo 5 ricorrenze dei suoi equivalenti, provenienti dal I e II sec. d.C., riportati in Ilan, *Jewish Names*, 303). Nella forma grammaticale è identico al sostantivo ὁ πέτρος, caduto in disuso in quel periodo, ma il cui significato ("il singolo masso", "il macigno che è staccato dalla roccia", "la petraia minuta", "la pietra focaia", "il sasso da lancio") è stato assorbito da ἡ πέτρα, il cui senso primario era "roccia", "scoglio", "macigno", "precipizio", "sporgenza rocciosa" (cfr. O. Cullmann, "πέτρα", *GLNT X*, 109-110; Caragounis, *Peter*, 9-11.116; Liddell – Scott, *Lexicon*, "πέτρα", 1397 § I).

Dato che erano numerosi gli uomini che portavano il nome di Simone – alcuni sono famosi, come l'autore dell'*Ecclesiastes* (Ben Sira, presentato nel codice ebraico trovato nella Geniza del Cairo come Simeone ben Joshua ben Eleazar ben Sira), Simone fratello di Giuda il Maccabeo (che portò la rivoluzione al successo finale) e Simeon Bar Kochba (il capo della seconda rivolta) – spesso li si soprannominava: *non per evitare* l'uso del nome proprio per motivi di simbolismo, patriottismo, superstizione o anche nervosismo (cfr. Roth, "Simon-Peter", 91-97), ma semplicemente *per distinguere* i diversi personaggi (cfr. Fitzmyer, "Simon", 5).

[329] Cfr. Liddell – Scott, *Lexicon*, "μάχαιρα", 1085 §§ I 1-2; Hendriksen, *John*, 381.

[330] È lecito domandarsi quando Pietro avesse preso la spada. Durante (o subito dopo) l'ultima cena, dopo cioè aver sentito del pericolo nel quale si trovava Gesù (13,18.21.24-30), oppure la portava regolarmente con sé? È noto, comunque, che tutti avevano il diritto di portare con sé armi per la *difesa personale* (Duncan Derrett, "Peter's Sword", 188: "historically, swords were needed for personal protection, even by the most righteous"; cfr. Flavio, *Bell.* 2,125), particolarmente nel pericolo reale e imminente, anche di sabato (cfr. Flavio, *Ant.* 14,63; 18,319-323) o, come presupponiamo, nel periodo della Pasqua (cfr. Barrett, *John*, 435; Brown, *Death of Messiah I*, 268-269). Se Pietro meritasse l'accusa di aver trasgredito la legge, tanto più ne dovrebbero essere imputati coloro che sono venuti con le "armi" (18,3d), tra le quali c'erano le "spade" (Mc 14,43; Mt 26,47; Lc 22,52). Köstenberger, che si riferisce ad un trattato della Mishnah, è invece di opinione diversa, indebolita tuttavia dall'interpretazione di Rabbi Eliezer: "It may have been illegal to carry such a weapon at Passover. «A man may not go out with a sword» (*mŠabb* 6.4; so the sages with the reference to Isa. 2:4, but not Rabbi Eliezer [a.d. 90-130]: «They are his adornments»" (*John*, 509 e n. 36).

[331] Cfr. Sabbe, "Arrest", 225. Non lo usa nessuno degli altri evangelisti. Presenta un ampio campo semantico: "tirare fuori (un oggetto), attirare (una persona), scorrere (un fiume)" (cfr. BDAG, *Lexicon*, "ἕλκω", 318). Ha come soggetto Simon Pietro anche in 21,11 dove si parla del *trarre* a terra la rete piena di centocinquantatré grossi pesci ("Σίμων Πέτρος ... εἵλκυσεν τὸ δίκτυον"). Nel contesto della passione il verbo ricorre ancora in 12,32 in bocca a Gesù: "E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò (ἑλκύσω) tutti a me".

destro" (18,10). Due termini occorre ora spiegare: "il servo del sommo sacerdote" e "l'orecchio destro".

Primo: τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον. Benché il sostantivo δοῦλος significhi generalmente "servo, schiavo", il contesto del Medio Oriente antico suggerisce anche un altro significato: quello di "un ufficiale regio o religioso" (cfr. LXX: δοῦλος in 1 Sam 19,4: Davide per Saul; 2 Sam 14,20: Ioab per Davide), per cui può essere identificato con סְגַן, che letteralmente si traduce "prefetto, governatore". Secondo la Mishnah (*mYom* 3,9; 4,1; *mSot* 7,7-8), סְגַן "serves at the right hand of the high priest in the temple"[332] e il סגן הכוהנים, "the prefect of the priests", corrisponderebbe al lucano ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ, "il comandante [delle guardie] del tempio"[333]. Il sintagma τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον di 18,10c, dato l'articolo determinativo singolare e il termine δοῦλος riferito al sommo sacerdote, distinto dal sinonimo ὑπηρέτης al plurale di 18,3b (ἐκ τῶν ἀρχιερέων ... ὑπηρέτας) e di 18,22b (εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρετῶν), potrebbe realmente far pensare a un ufficiale del tempio, come spiegato sopra. Mentre in 18,3ab gli aggressori appaiono come un gruppo accompagnato da Giuda, ma senza capi, in 18,12a si dice che la coorte ha un χιλίαρχος, e ora in 18,10c si direbbe che un capo delle guardie guida i servi mandati dai sommi sacerdoti e dai farisei[334]. Si avrebbe qui un altro caso di identificazione progressiva, secondo la figura retorica della *amplificatio per incrementum*, analogo a quello notato sopra riguardo al χιλίαρχος[335]. Possiamo quindi ipotizzare che molto probabilmente Pietro non ha colpito uno dei tanti servi, ma il loro capo.

Secondo: τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν. Il sostantivo ὠτάριον morfologicamente è il *diminutivo* di οὖς ("orecchio")[336]. A causa però della perdita di forza dei diminutivi nel greco ellenistico[337], non deve necessariamente essere tradotto come "un piccolo orecchio". Il nome ὠτάριον viene piuttosto interpretato come "la parte esteriore dell'orecchio", "il padiglione auricolare" o "il lobo dell'orecchio"[338]. Abbastanza spesso però ὠτάριον, visto come *equivalente* di οὖς[339], viene tradotto semplicemente come «orecchio», senza distinzioni tra la parte interiore e quella esteriore, quella intera e quella inferiore o lobo. Noi preferiamo quest'ultima accezione di lobo,

---

332 Viviano, "Servant's Ear", 73; Mędala, *Jan II*, 189.

333 Nel racconto lucano dell'arresto sono presenti ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέροι (22,52; cfr. Lc 22,4; At 4,1; 5,24.26; VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, 421 n. 69).

334 Similmente afferma Witczyk, "Historia", 228: "Wydaje się rzeczą najbardziej prawdopodobną, że przywódcą tej grupy był «sługa arcykapłana»" [= sembra essere la cosa più probabile che il capo di quel gruppo fosse il "servo del sommo sacerdote"].

335 Lausberg, *Handbuch*, § 403: "Das eigentliche incrementum besteht in der graduell aufsteigenden Bezeichnung".

336 È chiamato anche il "doppio diminutivo" di οὖς a causa dell'esistenza di un diminutivo ὠτίον (come in 18,26b; cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 271).

337 Cfr. Moulton – Howard, *Accidence*, 346-347; BDR, *Grammatik,* § 111,3[5].

338 Cfr. Joüon, "Οὖς", 474; Hendriksen, *John*, 381 n. 237; Oniszczuk, *Passione*, 66 n. 37.

339 Cfr. BDAG, *Lexicon*, "ὠτάριον", 1107.

intendendo ὠτάριον come diminutivo e tenendo conto anche del testo di Es 29,20 che leggeremo qui di seguito. Una precisazione infatti può venire dall'aggettivo δεξιόν che accompagna il nome ὠτάριον e che si trova in quel testo. Per chiarezza procediamo per punti.

1) Secondo la Mishnah (*mBQ* 8,6), un danno ad un organo della parte *destra* del corpo è considerato più grave di quello inferto ad un organo della sinistra[340], perché si ritiene che la parte destra sia più importante e più nobile[341].

2) Per il fatto che in 18,10 l'organo tagliato appartiene al servo del *sommo sacerdote* o meglio, secondo quanto detto sopra, a un suo alto rappresentante o capo delle guardie del tempio, si può essere sollecitati a mettere l'argomento "orecchio" in rapporto con alcuni testi dell'AT sul sacerdozio[342]. Tra i vari gesti che Mosè deve compiere nella consacrazione sacerdotale c'è quello di porre del sangue di montone sul *lobo dell'orecchio destro* di Aronne e dei suoi figli (ἐπὶ τὸν λοβὸν τοῦ ὠτὸς Ααρων τοῦ δεξιοῦ – Es 29,20 e Lv 8,23)[343]. Di conseguenza, una persona privata di questo organo (LXX: ὠτότμητος, "che ha l'orecchio tagliato" – Lv 21,18) non poteva essere investita della funzione sacerdotale[344]. E anche *dopo* la consacrazione poteva succedere che alcuni sacerdoti venissero sfregiati con il taglio dell'orecchio per essere resi ritualmente inabili. Tale sfregio, inflitto per punire e umiliare, era una pratica diffusa anche fuori del mondo giudaico[345].

3) Tornando al nostro episodio notiamo che è attestato dai quattro Vangeli (Mc 14,47; Mt 26,51; Lc 22,50; Gv 18,10), ma con qualche differenza: tutti hanno τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον (Lc: τοῦ ἀρχιερέως τὸν δοῦλον); tutti parlano dell'orecchio (Lc: τὸ οὖς; Mt: τὸ ὠτίον; Mc e Gv: τὸ ὠτάριον), solo Lc e Gv aggiungono τὸ δεξιόν; inoltre solo Lc dice che subito Gesù lo riattaccò, mentre solo Gv ci dà il nome del

---

340 Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 272.

341 Cfr. Dunkan Derrett, "Peter's Sword", 190; Keener, *John*, 1082. Jacobson, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, 1121-1122, da una parte ricorda la differenza tra la destra e la sinistra in generale – "What is clear is that in LAB's texts the right is superior to the left, as frequently in many cultures. In the Bible note especially Eccl. 10:2" – dall'altra, in particolare, sottolinea la differenza sotto l'aspetto specificamente "uditivo" (*aure tua dextra intende / auris tua dextra intendat ... sinistra tace*), in riferimento all'ascolto della parola della divinità prima di pronunziare una profezia: "In a magical text that gives instructions on how to receive prophecy, the individual is told to prepare a certain kind of ink and than to put a little of it into his right ear as he speaks his invocation". In 1 Sam 9,15 invece si parla di ascolto della parola di Dio, ma solo di *un orecchio*, senza distinzione: "Il Signore aveva rivelato all'orecchio [גָּלָה אֶת־אֹזֶן] di Samuele".

342 Cfr. Jacobson, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, 1121: "Whether the importance of the right ear has anything to do with the role of the right ear in the consecration ceremonies of priests ... I do not know (but note that instructions concerning the ears come from the priest Eli, received by him from the priest Pinchas)".

343 Cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 745. In questa analisi prescindiamo dal fatto che un simile gesto accompagnava anche la purificazione di un uomo lebbroso (cfr. Lv 14,14.17.25.28).

344 Cfr. Viviano, "Servant's Ear", 74; Léon-Dufour, *Lecture*, 39.

345 Cfr. Flavio *Ant.* 14,365-366; *Bell.* 1,269-270; *tPar* 3,8 e altri testi extrabiblici, citati in Viviano, "Servant's Ear", 75-78 e in parte in Mędala, *Jan II*, 189.

servo. In conclusione due elementi dell'episodio sono comuni a tutti gli evangelisti; Lc e Gv ce ne offrono un terzo, ma uno diverso dall'altro.

4) In Gv 18,10 abbiamo già notato una serie di figure retoriche relative ai tre verbi che hanno per soggetto Pietro; ora nei tre elementi relativi al servo è da riconoscere soprattutto la *evidentia* nella *descriptio*[346], cioè il gusto di precisare le cose fino al dettaglio dell'orecchio *destro*[347].

5) Attraverso la figura della *evidentia*, che mette in rilievo i dettagli, Gv mostra la sua vera intenzione: segnalare il valore simbolico dell'episodio. Tagliando l'orecchio, o più precisamente il lobo, del prefetto che sovrintende al servizio del tempio, l'evangelista sembra voler dire: Tu che vigili sul buon andamento del culto, venendo ora ad arrestare Gesù mostri di essere indegno del tuo ufficio, come quelli che ti hanno mandato[348]. Tale critica non significa affatto che l'episodio voglia indicare la "sostituzione" del sacerdozio dell'AT con quello di Gesù[349], tanto più che la critica non riguarda solo i responsabili religiosi ma, attraverso il nome del servo, Malco, sembra estendersi anche al potere politico regale[350]. In conclusione il gesto di Pietro sarebbe da intendere non tanto come diretto a uccidere, quanto a opporre violenza a violenza nel tentativo di difendere il suo maestro, infliggendo in fondo una ferita più simbolica che mortale. Del resto non intendiamo entrare nel merito di altre discussioni, come per esempio quelle riguardanti "la descrizione dell'attacco di Pietro"[351] oppure la "storicità" di tale evento[352].

---

[346] Lausberg, *Handbuch*, § 810: "rerum gestarum ... sub oculos inductio".

[347] Se il dettaglio riguarda il lobo e non tutto l'orecchio, è stato compiuto con maggiore destrezza e difficoltà, come nota Viviano, "Servant's Ear", 73: "To cut off an earlobe and only an earlobe, one must hold the lobe with one hand and slice it off with a knife or a sword held in the other hand".

[348] Si tratterebbe quindi di una condanna della gerarchia gerosolimitana, "as a criticism of the religious establishment in Israel, that is, the temple service as it was being conducted by the (predominantly Sadducean and collaborationist) priesthood": troviamo che questa interpretazione di Viviano, "Servant's Ear", 78, relativa al testo di Mc 14,47, vale ancora di più per la descrizione giovannea, che nella narrazione fa intravedere il senso simbolico dei fatti.

[349] Alcuni esegeti interpretano la reazione di Pietro ai danni del servo del sommo sacerdote come un attentato contro l'istituzione sacerdotale ebraica, squalificandola e portandola alla destituzione (cfr. Daube, "Notes", 59-62; Fabris, *Giovanni*, 917; Mateos – Barreto, *Juan*, 745-746; Heil, "Unique High Priest", 736; Grasso, *Giovanni*, 689 n. 9 [l'ultimo autore con una certa precauzione]; si noti che Daube fornisce esempi di gesti di offesa verso un padre/maestro/padrone, commessi *da un figlio/discepolo/servo*). Secondo il documento della Pontificia Commissione Biblica (*Il popolo ebraico*), questa teoria è totalmente da rifiutare. Cfr. inoltre Bieringer – Pollefeyt – Vandecasteele-Vanneuville, "Wrestling", 30-33; Oniszczuk, *Passione*, 35.

[350] Cfr. in fondo la discussione sul nome di Malco.

[351] Il taglio dell'orecchio destro ha fatto sorgere varie ipotesi: 1) che Pietro fosse un *mancino* per il quale è più facile colpire la persona che sta davanti nella sua parte destra (Schlichting, *Commentaria*, 129: "... dextram aurem fuisse amputatam, sinistram putassemus"); 2) oppure che Pietro avesse attaccato il servo del sommo sacerdote da dietro, denunciando in questo modo la sua vigliaccheria (cfr. Fabris, *Giovanni*, 917; Brown, *Death of Messiah I*, 272 n. 10; Haenchen, *Johannesevangelium*, 519; Howard-Brook, *Discipleship*, 379); 3) oppure che il servo avesse fatto un salto dall'altra parte (Hendriksen,

Μάλχος[353]. Il nome del servo, come risulta da varie iscrizioni e soprattutto da Flavio Giuseppe, era abbastanza comune fra i Nabatei e in Siria. L'uomo *poteva* essere dunque un arabo nabateo o un siriano[354]. L'altra ricorrenza di Malco – non esplicitamente del suo nome, ma indirettamente attraverso la menzione dell'episodio da parte di un "suo parente" – appare in 18,26 e forma con 18,10 un collegamento[355]. Anche se non trova una precisa corrispondenza nella nostra struttura letteraria (si osserva qui la connessione fra B e Y', cioè fra due paragrafi che *non sono abbinati*), occorre notare un fatto interessante: in ambedue i contesti appare anche il nome Πέτρος (18,10a.11a.25a.26b.27a). Ambedue gli eventi (il colpo di spada e il rinnegamento di Gesù da parte di Pietro) possono quindi essere collegati[356].

Gesù. All'azione violenta di Simon Pietro Gesù reagisce immediatamente con un comando: "Metti la (tua) spada nel fodero" (18,11b)[357]. Il maestro si oppone al

---

John, 381: "probably ... the servant quickly jumped to the side"; Keener, *John*, 1086: "Malchus moved to avoid being hit in his neck").

352 Alcuni non dubitano della plausibilità del gesto (per esempio Bernard, *John*, 589), altri invece lo valutano poco verosimile (per esempio Maggioni, *Passione*, 106), altri si domandano: perché questo atto violento di Pietro non è stato neanche ricordato davanti a Pilato, durante il processo romano? (cfr. MacDonald, "Malchus' Ear", 188).

353 È da rigettare l'interpretazione di Krieger, "Knecht", 73-74, il quale attribuisce a Giovanni l'*invenzione* di questo nome proprio. Secondo l'autore tedesco, l'evangelista aveva in mente Giuda Iscariota (!) – il servo del sommo sacerdote – come vittima dell'azione violenta di Pietro. La sua argomentazione però è più frutto dell'immaginazione che una prova scentifica.

354 Cfr. Blinzler, *Prozess*, 54, n. 51; Brown, *John II*, 812; Barrett, *John*, 436; Bultmann, *Johannes*, 496 n. 1). È curioso che un'iscrizione dedicatoria dal II sec. a.C., trovata sul Monte Garizim, esprima il nome Μάλχος con il costrutto ebraico מַלְכּוֹ ("il suo re") (cfr. Ilan, *Jewish Names*, 390 n° 4). Vi sono, però, ovviamente anche altre "forme morfologiche" di questo nome (Μάλιχος, Μαλχείων, מליך; cfr. *Ibid.*, 390. L'autore enumera 8 esempi del nome sotto la dicitura "מלכה – Malka"). Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "Μάλχος", 387, aggiungono ancora un'esempio: "With this proper name ... we may compare a certain Ἰρμαῖος Μάλιχος, the only Semite name in a ii/A.D. (= II sec. d.C.) military letter published by Comparetti in *Mél. Nic.* [= *Mélanges offerts à Jules Nicole* (Geneva) 1905] p. 57 ff". Oniszczuk, *Passione*, 35, riferendosi a Léon-Dufour fa notare la possibilità dell'*ironia giovannea* rappresentata dal nome Malco: evocando qualche realtà regale potrebbe, per esempio, alludere al "governatore" di Gerusalemme, al capo religioso, quindi, indirettamente anche al sommo sacerdote Caifa.

355 Cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 256. Sabbe, "Arrest", 228 lo chiama "inclusione".

356 Cfr. Sabbe, "Arrest", 228. La connessione degli eventi esprime una chiara ironia: Pietro, che nel giardino colpisce il servo per difendere Gesù, dinanzi al parente di Malco dice di non essere mai stato con Gesù nel giardino (cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 272).

357 Il sostantivo θήκη, che qui sta per "fodero", significa prima di tutto "deposito", "scatola", "custodia", ecc. (cfr. Montanari, *Vocabolario,* "θήκη", 913; Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "θήκη", 290-291). Il verbo βάλλω assume qui il significato di "mettere", forma indebolita di "gettare" (cfr. Barrett, *John*, 436). L'articolo che precede il sostantivo μάχαιρα si può interpretare come *possessivo* (cfr. Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 3,4).

discepolo, benché abbia mostrato coraggio nel difenderlo[358]. Il rimprovero di Gesù ha tre motivazioni, di cui solo la terza viene chiaramente espressa:

1) Gesù vede che una "spada" (μάχαιρα) si oppone alle "armi" (ὅπλα) portate dalla coorte e dalle guardie giudaiche, e implicitamente fa capire che non si deve opporre violenza a violenza, come aveva insegnato: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ (Mt 5,39);

2) Gesù non vuole che siano uno contro l'altro due discepoli, Giuda Iscariota e Simon Pietro (18,3 e 18,11), dei quali ha ugualmente e solennemente predetto la defezione, anche se di gravità diversa (13,21.38: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν/σοι)[359];

3) l'argomento più forte ed esplicito è espresso in 18,11cd: Gesù disapprova nel discepolo sia la *violenza* con la quale reagisce alla aggressione, sia la permanente *incomprensione* del piano divino[360]. Con la domanda retorica rivolta a Pietro (18,11cd) Gesù ribadisce il significato della sua missione, riassunto nel termine "calice", ποτήριον, che occupa una posizione enfatica nella frase e in Gv ricorre unicamente qui. Nell'AT e nel NT ποτήριον, oltre al significato letterale, ha spesso un senso metaforico: può indicare l'*ira di Dio* e il suo *giudizio* (soprattutto nell'AT e nell'Ap)[361], la *comunione con Dio* (LXX: Sal 15,5; 22,5)[362], ma anche la *sofferenza* e la *morte* (NT)[363], come nel nostro testo, dove il calice s'identifica con il *dono del Padre*

---

358 Dato che le armi possono essere segno di *paura* piuttosto che di forza – come osserva Aretius, *Commentarii*, 1003: "Arma argumentum fuisse metus", citando Cirillo – si potrebbe dubitare del *coraggio* di Pietro.

359 Cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 746; Brodie, *John*, 527; Fabris, *Giovanni*, 100; Oniszczuk, *Passione*, 41.45. Il tradimento di Giuda corrisponde in qualche modo ai futuri rinnegamenti di Pietro: Marchadour, *Personaggi*, 55, parla esplicitamente del "tradimento [*trahison* nell'originale] di Simon Pietro" a proposito del rinnegamento del discepolo; a Lapide, *Commentaria*, 607, osserva: "Judas ... Christum nega[vi]sset, aeque ac negavit Petrus". Quest'ultimo autore però stempera il suo asserto proprio nel contesto del colpo di spada: "Minuit ergo culpam Petri amor et zelus erga Christum; peccavit tamen, quia inconsulto Christo gladium strinxit, praesertim cum paulo ante ab ipso audisset, quod sponte iret ad passionem et mortem" (*Ibid.*).

360 Cfr. 13,8-10.36-38. Cfr. Hartin, "Role of Peter", 52; Duke, *Irony*, 96; Lincoln, *John*, 446; Grasso, *Giovanni*, 690-691; Droge, "Status of Peter", 308-310. L'ultimo autore riprende il soprannome di Simone ("Pietro" = "pietra", "roccia") interpretandolo negativamente come "durezza del cuore", come "obtuseness and persistent inability to understand Jesus" (*Ibid.*, 308); cfr. Escaffre, "Pierre", 61-63 ("La «pétrification» de Pierre") e Oniszczuk, *Passione*, 39 ("L'incomprensione di Pietro, ossia la roccia dura").

361 Cfr. Sal 11,6; 75,9; Ab 2,16; Is 51,17.22; Ger 25,15-18.27-28; Ez 23,31-34; Ab 2,15-16; Lam 4,21; Ap 14,10; 16,19; 18,6 (cfr. Keener, *John*, 1084; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 257 n. 27; Grasso, *Giovanni*, 690 n. 11).

362 Cfr. Iglesias Curto, "Es mejor", 51-52.

363 Cfr. Mc 10,38-39 (e par.); 14,36 (e par.); Gv 18,11. Anche la letteratura rabbinica utilizza l'espressione "la coppa della morte" (aram. *kasa de-môta*), come per esempio *TNeof I* Gn 40,23; Dt 32,1*; TJ I = TPsJ* Gn 40,23 *e il TFrag = TJ II* Gn 40,23. Nel *TestAbr* 16 (recensione A) la "Morte" dichiara al Patriarcha: "Io sono la coppa amara della morte" (cfr. Légasse, *Le procès de Jésus*, 469, n. 70). Sia i testi della *comunione* con Dio sia quelli della *sofferenza* dovrebbero essere arricchiti con quelli che parlano del "calice eucaristico" (Mc 14,23 e par.; 1 Cor 10,16.21; 11,25-28).

(δέδωκέν μοι ὁ πατήρ) e (*deve*) *essere bevuto* (οὐ μὴ πίω αὐτό). In questo modo ποτήριον, riprendendo la simbologia della comunione con Dio[364], della sofferenza[365] e della morte[366], assume in 18,11 un nuovo significato: l'intera *missione* del Figlio affidata a lui dal Padre e culminante ora nella passione[367].

Più volte il verbo δίδωμι ricorre nella forma del perfetto, solo in 18,11 però è accompagnato dal suo soggetto (δέδωκεν ... ὁ πατήρ); ma sia il contesto immediato sia i paralleli già ricordati (6,39; 10,29; 17,12) permettono di dire che anche nel precedente 18,9 (δέδωκας) il soggetto sottinteso è lo stesso, cioè il "Padre". In questo modo nella scena dell'arresto di Gesù appare un altro protagonista: Dio stesso. Facendo attenzione al fatto che fra Gesù e il Padre vi è un rapporto *sui generis* (cfr. 20,17)[368] e considerando il contesto temporale di tutta la passione, possiamo infine affermare che in 18,11 ποτήριον non è più il calice dell'ira di Dio, ma la *coppa della benedizione*, e che non esprime semplicemente un'idea di morte, ma diventa il *calice pasquale*[369].

Mediante il verbo δίδωμι i vv. 9 e 11, benché appartenenti a due paragrafi successivi (AB), vengono collegati e il loro *parallelismo* aggiunge un altro aspetto al messaggio della nostra pericope: il v. 9 dice che "il Padre ha dato" a Gesù i discepoli perché non periscano, e il v. 11 afferma che "il Padre ha dato" a Gesù il calice perché lo beva: nel piano del Padre il calice è in funzione della vita, Gesù *deve berlo perché i discepoli siano salvati*[370].

La domanda retorica οὐ μὴ πίω αὐτό; esprime in modo enfatico un'*affermazione*. Ancora una volta quindi viene presentato nella nostra pericope il concetto della *sovranità di Gesù*. Pronunciando il suo "sì" alle esigenze del piano divino, non soltanto si rimette alla volontà del Padre, ma la fa sua in piena coscienza e libertà[371]. "Sapendo tutto" (18,4a), riesce a immaginare la grandezza della sofferenza che dovrà

---

[364] Cfr. Léon-Dufour, *Lecture*, 40.

[365] Cfr. Brown, *John II*, 813; Anderson, "Gradations", 185 ("martyrdom").

[366] Cfr. Ridderbos, *John*, 578; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 257; Senior, *Passion*, 54; Heil, *Blood and Water*, 27.

[367] Battaglia, *Teologia*, 60: "Difficilmente noi riusciamo a pensare alla sofferenza (calice) come ad un dono, ma Giovanni presenta anche la passione come l'opera che il Padre ha donato da compiere a Gesù"; cfr. Fabris, *Giovanni*, 918; Barrett, *John*, 436; Giblin, "Confrontations", 220; Heil, *Blood and Water*, 28; Grasso, *Giovanni*, 690-691.

[368] Si noti che ὁ πατήρ (18,11c) nel contesto ha il valore di "il Padre *mio*", perché l'articolo ha valore possessivo (cfr. Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 3,4).

[369] Diversamente dai Sinottici sembra, infatti, che Gesù non abbia ancora celebrato la Pasqua, e dal QV risulta che egli morirà nello stesso momento del sacrificio dell'agnello pasquale nel tempio (cfr. Manns, "Jésus dit à Pierre", 16.25; Id., "Calice", 247-248).

[370] Aretius, *Commentarii*, 1006: "Ita Deus Pater hanc portionem Filio suo propinat, ut pro salute omnium fidelium mortem subeat"; il commento dell'esegeta sul "calice" supera il nesso dei due versetti, i quali però costituiscono una base appropriata per quella affermazione.

[371] Cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 257.

affrontare, ma nella sua assoluta libertà supera ogni paura davanti al dolore[372]. Nel contesto dell'arresto si ha la convergenza di tre attori: il Padre che "dona" il calice; gli aggressori per mano dei quali lo dona; Gesù che, vedendo dietro le mani degli aggressori quelle del Padre, l'accetta volontariamente: "Ho il potere di deporre la mia vita per prenderla di nuovo. Nessuno me la toglie" (10,17-18).

2.3.4. L'arresto di Gesù e il trasferimento dai sommi sacerdoti (18,12-14)

Il primo (X = 18,1-3) e l'ultimo paragrafo (X' = 18,12-14) sono paralleli, quello costituisce l'*introduzione* alla scena descritta nella nostra pericope, questo la *conclusione*: l'arresto di Gesù e il trasferimento presso i sommi sacerdoti. L'ultimo paragrafo mostra quindi come la coorte con il suo tribuno e le guardie dei Giudei, con "il servo del sommo sacerdote", probabilmente loro capo, hanno finalmente portato a termine la missione per la quale sono andati al giardino. La *lettura continua* della pericope non svela però soltanto la connessione di X' con il paragrafo X, ma anche quella con il paragrafo A – gli stessi protagonisti che dialogavano con Gesù in 18,4-9 ora l'hanno arrestato – e con B: Gesù, Pietro e il servo, i tre protagonisti sui quali si concentra la scena in 18,10-11, sono presenti fin dall'inizio della pericope.

Essi "presero Gesù e lo legarono" (18,12cd). Al primo verbo (συλλαμβάνω)[373] ne segue un altro (δέω, "legare") che in 18,12 sembra assumere un significato più profondo del semplice "legare", assente nel racconto parallelo dei Sinottici. In primo luogo descrive la legatura delle mani di Gesù, presumibilmente fissate dietro le spalle[374]. Ma seguendo alcuni esegeti potremmo anche noi andare più avanti

---

[372] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 279; Heil, *Blood and Water*, 29; Moloney, "John", 13: "At all times Jesus is master of the situation, rendering his opponents helpless in the garden, revealing himself as ἐγώ εἰμι, sending his disciples on their way, and willingly accepting the cross as God's will". Si noti che, nonostante il quarto evangelista non parli dell'agonia di Gesù nel giardino, non passa del tutto sotto silenzio quest'avvenimento: il "Padre" (παρήρ) e il "calice" (ποτήριον) al centro della scena del Getsemani nei Sinottici (cfr. Mc 14,36; Mt 26,39.42; Lc 22,42) sono ben presenti anche in Gv 18,11cd; ma mentre nei Sinottici chiede al Padre di allontanare il calice, questo in Gv è un "dono" (cfr. Mędala, *Jan II*, 189). Occorre notare invece che i riferimenti sinottici all'angoscia di Gesù – Mc 14,33: ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν; Mt 26,37: ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν; Mc 14,34 = Mt 26,38: περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου; Lc 22,44: καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο – trovano un'eco in Gv 12,27: Νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται, καὶ τί εἴπω; πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης; ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην e 13,21: Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι (cfr. Mohr, *Markus- und Johannespassion*, 245-247; Beutler, "Psalm 42/43 im Johannesevangelium", 34-38; Freed, "Psalm 42/43 in John's Gospel", 62).

[373] Il verbo ha vari significati: "diventare incinta = concepire", "sopportare", "aiutare"; nel caso nostro, però, ha indubbiamente il suo senso fondamentale: "afferrare", "catturare", "arrestare" (cfr. BDAG, *Lexicon*, "συλλαμβάνω", 955-956).

[374] Cfr. Bernard, *John*, 590. Il fatto che Gesù sia stato legato subito, presso il giardino, indica che è stato trattato come un comune malfattore. I gendarmi avevano paura di una eventuale reazione pericolosa da parte sua (cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 747; Brown, *Death of Messiah I*, 401; Mędala,

nell'interpretazione e sullo sfondo semantico di δέω ritrovare il verbo ebraico עקד ("legare"). Grazie alla tipologia che collega l'AT al NT potremmo riconoscere nella scena dell'arresto il motivo dell'*Aqedah*, unendo così la passione di Gesù con la vicenda di Isacco[375]. Il fatto che il verbo δέω nelle sue rare ricorrenze in Gv (4x) colleghi la passione di Gesù (18,12d.24a) e il suo seppellimento (19,40b) con la risurrezione di Lazzaro (11,44), permette di vedere nell'azione di *legare* Gesù non solo l'inizio della passione, ma anche il preannuncio della sua vittoria finale sulla morte[376], e dunque della sua risurrezione.

Jan II, 195). Questa però era una precauzione inutile, considerando la mancanza di qualsiasi resistenza da parte di Gesù (cfr. Escaffre, "Pierre", 48).

[375] Cfr. Manns, "Jardin", 408-409; Id., "Jésus dit à Pierre", 18; Id., "Passion", 61; Id., "Ecriture", 140; a Lapide, *Commentaria*, 607; Bernard, *John*, 590; Moo, *OT in Passion*, 325-328; Vermes, "Redemption", 68-102; Lévi, "Isaac", 44-67; Voltaggio, *Oración*, 151 n. 292. In Gn 22,9 (TM) si legge che "Abramo costruì l'altare, collocò la legna, *legò* (וַיַּעֲקֹד) il suo figlio Isacco e lo depose sull'altare, sopra la legna" (i LXX traducono il verbo עקד con συμποδίζω = "legare strettamente mani o piedi"; Liddell – Scott, *Lexicon*, "συμποδίζω", 1685 § 1, così traducono il verbo: "tie the feet together, bind hand and foot").

[376] Come anche Isacco è stato salvato dalla morte. Benché il legame linguistico fra δέω e συμποδίζω non sia "perfetto" (sono sinonimi piuttosto che lessemi uguali), ciò non impedisce di unire ambedue i testi. Giovanni raramente cita il testo dei LXX *verbatim*; i suoi riferimenti all'AT di solito sono piuttosto *allusioni* (spesso riportate dalla memoria), *citazioni dalle diverse versioni* del testo greco dell'AT o semplicemente *traduzioni personali* (cfr. Mariano, *Tetelestai*, 24-25). Inoltre, applicando un'ermeneutica giudaica, la regola della *g^e^zera^h^ shawa^h^* (il sintagma deriva dalle radici גזר "decidere" e שוה "essere simile"), che consiste nel connettere parole, espressioni o anche idee *simili*, permette di unire ambedue gli eventi – la vicenda di Isacco descritta in Gn 22,1-19 e la passione di Gesù, riportata dai vangeli – non solo sulla base del verbo "legare" ma anche sugli altri numerosi motivi connessi. Si discute riguardo al valore (espiatorio o no) del sacrificio d'Isacco. Riportiamo le opinioni di due autorevoli studiosi: 1) Manns, nelle sue pubblicazioni (cfr. "Binding of Isaac", 59; "Merits", 42; "Affrontement", 288-289; ecc.), riferendosi alle numerose citazioni attinte dalla letteratura giudaica (*TN* Gen 22,14; *TJII* Gen 22,14; *MekhY* Es 12,13; *Taan* 16a; *Ber* 62b; *Jub* 17,15; ecc.), conclude che "già nel I sec. d.C. esisteva nel Giudaismo la ferma convinzione che i *meriti* d'Isacco provenissero dal fatto che egli si era offerto spontaneamente al momento del sacrificio. I *meriti d'Isacco* costituivano la principale risorsa da cui Israele poteva attingere il perdono dell'Altissimo. Per questo, essi venivano richiamati alla memoria (secondo la *pregnanza* della categoria di *zikkaron*) durante le grandi feste giudaiche" (Mariano, *Tetelestai*, 54 n. 36; i corsivi sono dell'autore); 2) Huizenga, "Aqedah", 133, afferma: "the most detailed, striking, significant and consistent aspect of the Aqedah in the texts esamined here [*L.A.B.*, *4 Maccabees* and *1 Clement*] is an active, willing and obedient Isaac ... Soteriological concerns are not paramount ... the import of the Aqedah for atonement, merit or expiation in most documents remains ambiguous at best". Considerando ambedue le opinioni possiamo arrivare a due affermazioni: *la prima*, è innegabile che il quarto evangelista, alludendo all'idea dell'*Aqedah* in 18,12, può voler sottolineare la piena coscienza e libertà di Gesù nel lasciarsi arrestare; *la seconda*, non è da escludere che egli intenda indicare anche il valore espiatorio della morte di Gesù: infatti, come la letteratura giudaica cercava di mostrare la connessione tra il sacrificio di Isacco e quello dell'agnello pasquale, così Gv non esita di indicare che Gesù è stato condannato e crocifisso quando nel tempio venivano immolati gli agnelli pasquali (cfr. 19,14: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη e 19,17: καὶ βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν, che parallelamente alla vicenda di Isacco parla del portare la croce *da sé*, ἑαυτῷ, che è un *dativus instrumentalis* piuttosto che *commodi*).

Dopo essere stato arrestato, Gesù viene condotto da Anna (18,13a)[377]. È esplicita la caratterizzazione di questo personaggio, che appare per la prima volta nel Vangelo con il nome proprio[378]: è parente del "sommo sacerdote di quell'anno": "era ... suocero di Caifa" (ἦν ... πενθερὸς τοῦ Καϊάφα – 18,13b). Non c'è alcun dubbio su chi era quell'uomo: Anna, il figlio di Set, il sommo sacerdote negli anni 6-15 d.C., morto nel 35 d.C., uno degli ἀρχιερεῖς continuamente menzionati in Gv (11,47.57; 12,10; 18,3.35; 19,6.15.21).

Costituito sommo sacerdote dei Giudei da Publio Sulpicio Quirinio (legato della Siria nell'anno 6 d.C.), è stato deposto dall'ufficio da Valerio Grato (prefetto della Giudea negli anni 15-26 d.C). Lo seguirono poi nel pontificato: Ismaele (15-16 d.C.); Eleazaro (16-17 d.C.); Simone (17-18 d.C.); Caifa (18-36/37 d.C.); Gionata (36-37 d.C.); Teofilo (37-41 d.C.); Mattatia (42-43/44 d.C.); ... Anna II (62 d.C.) ecc. Rimosso dal servizio ufficiale, non cessò comunque di influire sulla vita della nazione e sulle decisioni dei sommi sacerdoti – si noti che è riuscito diplomaticamente a introdurre nell'ufficio addirittura 5 suoi figli (Eleazaro, Gionata, Teofilo, Mattatia e Anna II) e il genero Caifa – continuando ad esercitare la sua autorità e il suo potere[379]. La sua famiglia, odiata dal popolo a causa della corruzione, dell'avidità, degli intrighi ecc., ha meritato la critica espressa perfino nel Talmud: "Guai a me per la famiglia di Anna! Guai a me per le loro calunnie" (*bPes* 57a; cfr. *tMen* 13,21)[380].

La sua forte posizione fra i capi del popolo giudaico è confermata, tra l'altro, dal fatto che Gesù è stato condotto *prima* a lui, ciò che viene sottolineato non solo dall'accusativo avverbiale neutro πρῶτον, ma anche dalla sua posizione enfatica

[377] Il nome Ἄννας è la forma breve di Ἅνανος (= חֲנַנְיָה), che ricorre anche come Ἄνανος (per esempio in Giuseppe Flavio), Ἀνανίας, Ἀννᾶς, ecc., in ebraico invece anche come חֲנִין, חָנָן, ecc. (cfr. Balz – Schneider, *Wörterbuch I*, "Ἄννας", 250; BDAG, *Lexicon*, "Ἄννας", 84; Brown, *John II,* 820). Basato sulla radice חנן, viene tradotto "YHWH è misericordioso". Come dimostrano Ilan e Rahmani, il nome Anna non era del tutto raro in Israele nei secoli IV a.C. – II/III d.C., cfr. Ilan, *Jewish Names*, 99-100.103-105.449 (si veda le 40 [= 39 + 1 in *addendum*] ricorrenze degli equivalenti di חָנָן e 86 degli equivalenti di חֲנַנְיָה) e Rahmani, *Jewish Ossuaries,* n° 76.430 (חנן), n° 570 (חנין?), n° 67.132.354.390.469.488.694.893 (חנניה), n° 257 (חנניא); n° 829 (Ἀνάνας); n° 475 (Ἀνίνας, Ἀνείνας) e n° 429 (Ἀνανίας, Ἀνα).

[378] Precedentemente si è parlato di οἱ ἀρχιερεῖς, tra i quali Anna è certamente incluso.

[379] Ciò corrisponde alle affermazioni lucane in Lc 3,2 e At 4,6, che solo apparentemente risultano errate, quando attribuiscono ad Anna il titolo di ἀρχιερεύς; cfr. Boismard, *Comment*, 46. Altre spiegazioni di questa situazione sono: 1) la conservazione del titolo dopo la cessazione dell'ufficio (cfr. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu IIB*, 14-17); 2) il riferimento a Nm 25,13 dove si parla del "sacerdozio per sempre" ("essa sarà per lui e per la sua discendenza dopo di lui un'alleanza di perenne sacerdozio"), che secondo gli ebrei ortodossi non può essere revocato (o anullato) da alcun decreto romano (cfr. inoltre *mHor* 3,1-2.4 che parla della perenne santità dei sommi sacerdoti deposti).

[380] Cfr. Thayer, *Lexicon*, "Ἄννας", 47-48; Balz – Schneider, *Wörterbuch I*, "Ἄννας", 250-251; Schürer, *Geschichte II*, 270-273; Strack – Billerbeck, *Johannes*, 568-569; Blinzler, *Prozess*, 61-62; Brown, *John II*, 820; Bernard, *John*, 590; Barrett, *John*, 433; Burge, *John*, 493-494; Matera, "Jesus before Annas", 48; Hendriksen, *John*, 387-388; Keener, *John*, 1089; Stibbe, *John as Storyteller*, 173; Lincoln, *John*, 451; Burge, *John*, 493-494; Westcott, *John II*, 272-273; Bruce, *John*, 343; Bond, "Caiaphas", 183-187; VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, 420-482; Grasso, *Giovanni*, 695 e n. 14.

in 18,13a, come pure dalla congiunzione coordinante esplicativa γάρ che in 18,13b introduce la parentesi con la spiegazione del perché Gesù fu condotto prima da Anna[381]. Il testo tuttavia non dice esplicitamente quanto è durato l'incontro fra Gesù e Anna.

Sarà compito dell'analisi della seconda pericope (18,15-27) trovare la soluzione del problema cruciale: chi è il sommo sacerdote presso il quale è stato effettuato l'interrogatorio di Gesù in 18,19-23? Anche se Lc 3,2 e At 4,6 attribuiscono il titolo di ἀρχιερεύς ad Anna – ciò che in parte corrisponderebbe alla logica della narrazione giovannea e al contenuto di 18,24: "Allora [cioè *dopo quell'interrogatorio*] Anna lo mandò, con le mani legate, a Caifa", ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν; sottolineiamo le parole "in parte" perché l'affermazione che si tratti di Anna è del tutto univoca e plausibile solo se si tralascia il sostantivo ἀρχιερεύς attribuito a Caifa in 18,24: πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα – non è escluso che il sommo sacerdote di 18,19-23 sia Caifa! Seguendo il testo giovanneo e prescindendo dai dati provenienti dagli altri Vangeli non si può essere certi in modo assoluto che "il sommo sacerdote" in 18,19-23 sia Anna: non troviamo mai in Gv un'esplicita attribuzione ad Anna del sostantivo ἀρχιερεύς al singolare[382]. Come si vedrà in seguito, problematico (se non volutamente ambiguo, a cominciare dalla forma grammaticale, l'aoristo)[383] è il verbo ἀπέστειλεν in 18,24a. Con maggiore fedeltà al testo, ma riconoscendo in 18,19.24 un'*ellissi* che il lettore deve completare, Mariano, *Tetelestai*, 54-56, interpreta gli eventi della narrazione in questo modo: la scena 18,19-23 si è svolta a casa di Anna (non vi è quindi cambiamento di luogo fra 18,13a e 18,23); il personaggio che ha interrogato Gesù era Caifa = ὁ ἀρχιερεύς (solo alla presenza di Anna, il padrone di casa); inoltre prosegue: "è ragionevole pensare che ... solo al termine dello stesso [processo/interrogatorio], Gesù sia stato mandato da Anna a casa di Caifa (cfr. 18,24), forse per restarvi imprigionato prima di essere condotto davanti a Pilato ed essere da questi giudicato" (*Ibid.*, 54). Questa è un'interpretazione molto interessante e non priva di ragionevolezza. Rimane comunque sempre un po' d'incertezza, dato che il testo, nella sua ellissi, lascia una certa libertà al lettore e quindi lo espone al rischio di interpretare diversamente da come lo intendeva l'autore[384]. Prendendo spunto dall'opinione di Mariano, potremmo chiederci qual era lo scopo della sosta presso l'abitazione di Anna. Non poteva la truppa dirigersi direttamente alla casa di Caifa, dato che Anna in concreto è rimasto ad ascoltare, mentre Caifa interrogava? Non poteva Caifa interrogare Gesù nella propria casa, dato che il sommo sacerdote esercitava il suo ufficio a casa sua? O forse è qui sottinteso che la casa di Caifa non era adatta a un tale raduno ma solamente a diventare la prigione di Gesù?

---

[381] La congiunzione può avere due sfumature: *confermativa* "infatti" o *causale* "perché" (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 2803: "a confirmatory *adverb* and a causal *conjunction*"; Montanari, *Vocabolario,* "γάρ", 432-433 § a; BDAG, *Lexicon*, "γάρ", 189-190; Thayer, *Lexicon*, "γάρ", 109; BDR, *Grammatik*, § 452). Nel nostro testo (18,13b) la congiunzione sembra avere il valore causale ("perché") più che confermativo ("infatti").

[382] Barrett, *John*, 438: "John however clearly recognizes that Annas was not high priest"; Keener, *John*, 1089: "John labels only Caiaphas here as «high priest», not Annas".

[383] Cfr. Hendriksen, *John*, 385-386.

[384] Dato che non è possibile fare appello qui alla *intentio auctoris* (che sembra volutamente celata), fondiamo la nostra opinione sulla *intentio operis*, cioè sull'interpretazione del testo stesso; ma nel completare un'ellissi sappiamo di procedere per ipotesi.

Non è allora chiaro se il passaggio dalla presentazione di Anna in 18,13a a quella di Caifa in 18,13b esprima realmente il "passaggio *temporale e fattuale*" dei protagonisti, dell'invio cioè di Gesù dall'abitazione di Anna a quella di suo genero, il sommo sacerdote (di quell'anno). La visita nella casa di Anna (in questo caso) sarebbe molto breve[385].

La caratterizzazione di Caifa[386] inizia non solo con l'esplicita attribuzione del titolo ἀρχιερεύς[387] ma anche con l'aggiunta del genitivo τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, "di quell'anno" (18,13c). Questo non vuol dire che in precedenza o successivamente non abbia esercitato l'ufficio[388]. La specificazione temporale dell'anno evidenzia l'importanza della profezia, inconsciamente pronunziata nel Sinedrio (11,49-50) e ripetuta qui nella parentesi (18,14bc), decisiva per la condanna a morte di Gesù[389].

---

[385] Se si afferma che il sommo sacerdote di 18,19-23 è Caifa, il ruolo di Anna durante la passione viene ridimensionato. Resta innegabile però il fatto che Gesù sia stato condotto *dapprima a lui*. Il motivo, introdotto da γάρ, è il seguente: "perché era suocero di Caifa"; non ha ragione allora Schneider quando dice: "*Warum* Jesus zuerst zu Hannas gebracht wurde, darüber erfahren wir freilich aus dem Texte *nichts*" ("Komposition", 119; il primo corsivo è dell'autore, il secondo è nostro).

[386] Il nome Καϊάφας – oppure Καϊαφᾶς, Καϊάφα o Καϊφᾶς, grecizzazioni dell'ebraico כַּיְפָא ("depressione") o כֵּפָא ("pietra", "roccia"), oppure *meno* probabilmente קָפָא/קִיף/קַיָּפָא ("coagulazione, sedimento gelatinoso della carne bollita"); cfr. Thayer, *Lexicon*, "Καϊάφας", 317; BAGD, *Lexicon*, "Καϊάφας", 496; Ilan, *Jewish Names*, 408 – in realtà è il soprannome del sommo sacerdote Giuseppe. A proposito della decifrazione del significato di questo soprannome scrive Bond, *Caiaphas*, 23: "Although a number of derivations [of the nickname Caiaphas] have been suggested – from «basket» or «carrying», to «pole», «mute» or even «ape»! – none of these is entirely persuasive. It is *possible* that his family had been basket makers at one time, or worked with pack asses, but any reconstruction is clearly speculative. Whatever the origins of Caiaphas' family, it is probably safe to assume that by the first century B.C.E. they were aristocratic and wealthy" (il corsivo è dell'autore). Riguardo alla sua deposizione dall'ufficio effettuata da Lucio Vitellio, governatore della Siria negli anni 35-39 d.C., lo storico Flavio, *Ant*. 18,95, scrive: "Οὐιτέλλιος δὲ ... τὸν ἀρχιερέα Ἰώσηπον τὸν Καϊάφαν ἐπικαλούμενον ἀπαλλάξας τῆς ἱερωσύνης Ἰωνάθην καθίστησιν Ἀνάνου τοῦ ἀρχιερέως υἱόν".

[387] Vale a dire "il sommo sacerdote", "il capo dei sacerdoti", ὁ ἄρχων τῶν ἱερέων, cfr. BDR, *Grammatik*, § 118,2^{2}.

[388] Questa congettura risulta dal fatto che non pochi sommi sacerdoti del I sec. d.C. venivano presto deposti dalla funzione, a volte esercitando il loro ufficio *un anno solo*. Caifa, al contrario, assunto il pontificato, fu sommo sacerdote per ben 18/19 anni. Costituito sommo sacerdote da Valerio Grato, dopo la cessazione dell'ufficio di quel procuratore nell'anno 26 d.C., negli ultimi 10 anni del suo pontificato fungeva da capo religioso del popolo giudaico parallelamente a Ponzio Pilato, procuratore della Giudea negli anni 26-36 d.C. Come affermano Balz – Schneider, *Wörterbuch II*, "Καϊάφας", 561, Caifa, abile e scaltro stratega e politico raffinato, fu capace di mantenere l'ufficio per un periodo così lungo grazie al suo servilismo nei confronti dei Romani, in particolare di Pilato, al quale versava il tributo. Sembra, infatti, che la sua destituzione dall'ufficio di sommo sacerdote sia legata non tanto alla scadenza del mandato, quanto piuttosto alla deposizione di Pilato dalla funzione di procuratore della Giudea.

[389] Nel sintagma τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου il pronome dimostrativo va compreso in modo enfatico, nel senso "di quell'anno *fatidico*", di particolare importanza tra tutti gli anni del suo pontificato (cfr. Bernard, *John*, 591; Ellis, *Genius*, 256; Morris, *John 1995*, 664; Keener, *John*, 1090; Heil,

Infatti, anche se l'evangelista parla qui del "consiglio" di Caifa[390], ci sembra che in realtà si tratti di una vera *condanna a morte*: le parole di Caifa sono seguite immediatamente dal commento dell'evangelista che parla della decisione definitiva del Sinedrio riguardante la sorte di Gesù: ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν, "decisero di ucciderlo" (11,53)[391]. Perciò in Gv, diversamente dai Sinottici, durante la passione non si ha un vero e proprio processo giudaico, ma un semplice e breve *interrogatorio* presso il sommo sacerdote (18,19-23). Per il quarto evangelista il processo, equivalente alla sessione sinedrita dei Sinottici, ha già avuto luogo in 11,47-50[392]. Dei primi tre Vangeli soltanto Matteo (26,57.65-66; 27,1) identifica Caifa come il sommo sacerdote che interroga Gesù e suggerisce la sua condanna a morte[393]. Analogamente anche Gv afferma esplicitamente che fu proprio Caifa il fautore della condanna a morte di Gesù.

Il contenuto delle parole di Caifa potrebbe apparire una dimostrazione della preoccupazione, anzi, dell'amore del sommo sacerdote per il suo popolo e per la

"Unique High Priest", 732). Non pochi esegeti invece affermano che l'espressione τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου accompagna *sempre* la figura di Caifa per dissipare ogni dubbio che in Gv ὁ ἀρχιερεύς, nella forma "assoluta" e al singolare, indichi *sempre* Anna. Questa posizione però è contraddetta da 18,24b (πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα), dove l'attributo è usato nella forma assoluta.

390 In 18,14a si ha la frase ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας, "colui che aveva consigliato"; si noti che il predicato nominale ha l'articolo, che di regola non dovrebbe avere (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 1150; BDR, *Grammatik,* § 273; Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 8,3 e nota; Zerwick, *Biblical Greek*, § 172). Questa costruzione si ha quando viene indicata una persona ben definita e individuata, già nominata e nota (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 1152; BDR, *Grammatik,* § 273; Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 13,1); inoltre, senza l'articolo il participio formerebbe perifrasi con ἦν (cfr. BDR, *Grammatik,* § 273,3; Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 13,2 nota).

391 Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 363 n. 78; Giblin, "Confrontations", 225; Mędala, *Jan II*, 195; Morris, *John 1995*, 671; Lincoln, *John*, 450. Vi sono almeno due significati del verbo βουλεύω: "consigliare" e "prendere una decisione / deliberare". Di opinione diversa è Boughton, "Priestly Perspective", 530: "This scene depicts neither an evaluation of Jesus nor a charge against him ... a priestly συνέδριον [w]as a conference rather than a juridical proceeding". A nostro parere, pur non avendo a che fare qui con un vero e proprio processo legale, durante quel raduno vi fu sia la valutazione (*evaluation*) della persona di Gesù, anche se indiretta – "Che cosa facciamo? Quest'uomo compie molti segni. Se lo lasciamo continuare così, tutti crederanno in lui, verranno i Romani e distruggeranno il nostro tempio e la nostra nazione" (11,47-48) – sia la decisione di farlo morire: "Da quel giorno dunque decisero di ucciderlo" (11,53). Questo raduno è quindi qualcosa di più che una semplice *conference*.

392 Cfr. Kysar, *John*, 271; Brown, *Death of Messiah I*, 329.406.425.530. Si può anche ipotizzare che l'omissione del processo giudaico in Gv risulti dalla costante controversia tra Gesù e i Giudei, lungo tutto il QV (cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 263; Mędala, *Jan II*, 194).

393 La reticenza di questo particolare in Mc e Lc risulta probabilmente dal fatto che le origini e i destinatari dei loro Vangeli provenivano dal paganesimo (cfr. Brown, *John II*, 821) oppure – a proposito di Mc – perché il suo racconto della passione prese forma nella comunità gerosolimitana mentre era ancora in carica il sommo sacerdote e non era necessario fornirne l'identità (cfr. Pesch, *Markusevangelium*, 405; Keener, *John*, 1071); secondo Bernard, *John*, 591, Matteo inserisce il nome di Caifa erroneamente.

sua patria[394]. Ciò è chiaro nella citazione dell'evangelista in 18,14bc: συμφέρει ἕνα ἄνθρωπον ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, "è conveniente che un solo uomo muoia per il popolo", ma è espresso ancora più fortemente dall'enunciazione più lunga di Caifa stesso in 11,50: συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται, "è conveniente per voi che un solo uomo muoia per il popolo, e non vada in rovina la nazione intera!"[395]. In realtà la vera motivazione è un'altra e va oltre l'aspetto politico, toccando piuttosto i sommi sacerdoti e i farisei, preoccupati per la loro posizione religiosa e sociale, minacciata dalla crescente popolarità di Gesù: "Se lo lasciamo continuare così, tutti *crederanno in lui* (πάντες πιστεύσουσιν εἰς αὐτόν), verranno i Romani e distruggeranno il nostro tempio e la nostra nazione" (11,48)[396]. Caifa pronuncia una profezia senza saperne l'ampiezza[397], di cui l'evangelista vede la piena portata *teologica*: "Gesù doveva morire ... non soltanto per la nazione, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi" (11,51-52). Il sintagma ὑπὲρ τοῦ λαοῦ – "per il popolo", "a vantaggio/favore del popolo", "a causa del popolo", non soltanto "al posto del popolo" (11,50; 18,14)[398] – rimanda per analogia anche al "rilascio dei discepoli" in 18,8-9 e costituisce il preannuncio della salvezza eterna, che riguarda non solo i Giudei, ma anche tutti quelli a cui si riferisce l'espressione τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα (11,52) della nota esplicativa del narratore, inclusi i gentili[399].

---

[394] Così le interpreta Éliás, "Erwählung", 34: "Kaiaphas ist ein vornehmer Patriot in seiner Art ... [er] liebt sein Volk innig und will es um jeden Preis erhalten".

[395] Il verbo ἀπόλλυμι collega 11,50 con 18,9d: in ambedue i testi è *Gesù* che *salva dalla perdizione* sia il popolo sia i suoi discepoli. Ma anche il verbo συμφέρω svolge un ruolo importante rispetto sia al λαός sia ai μαθηταί. Nella forma impersonale συμφέρει ("è vantaggioso", "è utile", "giova") ricorre nel QV soltanto 3 volte: oltre alla profezia di Caifa (11,50) ricordata dall'evangelista (18,14), è nel discorso d'addio che questa parola risuona ancora una volta, quando Gesù dice ai suoi discepoli: συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω, "è bene per voi che io me ne vada" (16,7b). La sua passione e morte, alle quali Gesù indubbiamente si riferisce, sono necessari affinché i discepoli possano ricevere il dono dello Spirito (cfr. 7,39; 14,16-17.26; 15,26-16,15; 19,30; 20,22).

[396] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 411.

[397] Aretius, *Commentarii*, 1007: "Vaticinium fuisse in eo consilio admonuit ... id quod author non intellexit"; cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 265; Morris, *John 1995*, 664; Oniszczuk, *Passione*, 50-51.

[398] Cfr. Mędala, *Jan II*, 195. Witczyk, "Modlitwa Jezusa", 140-142, riferendosi ai numerosi esempi di ὑπέρ + genitivo nel NT, sottolinea l'aspetto espiatorio della morte di Gesù per il popolo.

[399] Manns, "Jardin", 421 n. 76: "Alors que Caïphe entendait parler de salut national, Jean vise le salut universel"; Pancaro, "People of God", 123: "When John explicitly speaks about the purpose of Christ's death, this purpose is always the salvation of the whole world, of all who believe and of the Gentiles in particular". Anche se il sintagma "i figli di Dio che erano dispersi" in primo luogo può richiamare in mente la "diaspora giudaica" (cfr. Robinson, "Destination", 128; van Unnik, "Purpose", 403.407-410; van Hartingsveld, *Eschatologie*, 94-98; Martyn, "Glimpses", 165-166), nella sua definizione possono senz'altro essere inclusi anche i giudeo-cristiani (cfr. Kossen, "Who", 106) o addirittura i pagani (Pancaro, "Relationship of the Church to Israel", 403 n. 4: "*All those who believe* are the «scattered children of God»"; Heil, "Unique High Priest", 734: "*Scattered children of God* ... an expression referring no longer to the Jews of the diaspora but to the future *Jewish and Gentile believers*";

Ancora a proposito della profezia di Caifa, va notato che le parole del "sommo sacerdote di quell'anno", da un lato conferiscono un nuovo significato al sintagma ὑπὲρ τοῦ λαοῦ (11,50; 18,14c) con la sua apertura all'universalità, dall'altro offrono un contributo importante per quanto concerne l'identità di Gesù. Quell'*uomo*, arrestato nei pressi del giardino e condotto dai sommi sacerdoti, si presenta come il "sommo sacerdote" che sta per "morire per il popolo", pronto a sacrificare non più una vittima ma la propria vita[400].

Gesù, destinato ad affrontare la morte, viene contraddistinto con il termine ἄνθρωπος (11,50; 18,14b). Esaminando tutte le sue ricorrenze in Gv si osserva che, alcune fanno parte del titolo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου[401], riguardanti la persona di Gesù; fra i molti casi restanti, dove il sostantivo descrive l'*uomo* come tale[402], si possono trovare non pochi testi che riguardano Gesù[403]. Tenendo conto che il quarto evangelista intende sottolineare l'identità divina di Gesù e, nello stesso tempo, ricalcare il valore storico della sua opera (si veda l'accentuazione posta sulla "fisicità dell'incarnazione della parola di Dio")[404], si può affermare che il sostantivo ἄνθρωπος in 18,14b sta a indicare la *natura umana* di Gesù[405]. Ma non è solo la sua umanità a emergere. Il suo destino è di salvare "il popolo" dalla perdizione, perciò si presenta come il Sommo Sacerdote, che dà la vita "per il popolo" (11,50-52;

MOLONEY, "Jews", 30: "The *universality* of the promise made in 1:12-13, that *those who believe* would become «children of God» ... through Jesus, determines the *universality* of the narrator's addition to the *«prophecy» of Caiaphas* in 11:51-52"; i corsivi sono nostri). I sostantivi ἔθνος (al singolare!) e λαός, invece, sono in 11, 50-52 sinonimi che designano la "nazione" *giudaica* con riferimento alla sua identità religiosa e politica (cfr. MOLONEY, "Jews", 29; NICKLAS, "Prophetie", 593; BDAG, *Lexicon*, "ἔθνος", 276 § 1; THAYER, *Lexicon*, "ἔθνος", 168 § 3). Anche se λαός sembra riferirsi preferibilmente ai Giudei (THAYER, *Lexicon*, "λαός", 372: "Sept[uagint] more than fifteen hundred times for עַם; rarely for גּוֹי and לְאֹם"), mentre τὰ ἔθνη (al plurale!) di solito descrive "le nazioni", "i gentili", "gli infedeli", "i cristiani di provenienza pagana" (= הַגּוֹיִם; cfr. BDAG, *Lexicon*, "ἔθνος", 276-277 §§ 2ab; THAYER, *Lexicon*, "ἔθνος", 168 §§ 4.5), si deve notare che vi sono molti esempi nei LXX in cui λαός e λαοί si riferiscono anche ai gentili (traducendo עַם e עַמִּים), mentre ἔθνος si riferisce a Israele (traducendo גּוֹי); oppure viceversa λαοί (traducendo גּוֹיִם) si riferisce ai gentili, mentre ἔθνος (traducendo עַם) si riferisce a Israele (cfr. PANCARO, "People of God", 118; PAINTER, "Church and Israel", 104). Si deve quindi fare attenzione ai singoli casi. Possiamo concludere con le parole di SERRA: "il «popolo» (λαός) per il quale Cristo muore è costituito dai «dispersi figli di Dio» radunati nell'unità. Parte di costoro provengono dall'ἔθνος del giudaismo, mentre gli altri sono di origine pagana" (*Contributi*, 400-401; similmente ID., *Miryam*, 222).

[400] Si noti che la sola preposizione ὑπέρ contribuisce molto a questa interpretazione, cfr. MONTANARI, *Vocabolario*, "ὑπέρ", 2076 § IIB: "a favore di, per la salvezza, al posto di, a causa di, riguardo a".

[401] Cfr. 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34[bis]; 13,31.

[402] Cfr. 1,4.6.9; 2,10.25[bis]; 3,1.4.19.27; 4,28.29.50; 5,5.7.9.12.15.34.41; 6,10.14; 7,22.23[bis].46.51; 8,17.40; 9,1.11.16[bis].24[bis].30; 10,33; 11,47.50; 12,43; 16,21; 17,6; 18,14.17.29; 19,5.

[403] Cfr. 4,29; 5,12; 7,46; 8,40; 9,11.16[bis].24; 10,33; 11,47.50; 18,14.17.29; 19,5.

[404] Cfr. σάρξ ("carne") invece di σῶμα ("corpo") in 1,14; τρώγω ("mordere", "masticare") invece di ἐσθίω ("mangiare") in 6,54.56.57.58; ecc.: una chiara risposta al docetismo.

[405] Cfr. ESCAFFRE, "Pierre", 51 n. 21.

18,14c)[406]. Questa missione è la stessa che verrà compiuta da Gesù sotto altri titoli: il Buon Pastore che "dà la propria vita per le pecore" (10,11) e l'Agnello di Dio che sarà immolato come vittima espiatoria per il peccato del mondo (cfr. 1,29.36 alla luce di 19,36; Es 12,46; Nm 9,12).

Concludendo l'analisi del paragrafo X' e dando uno sguardo retrospettivo al contenuto di tutta la pericope 18,1-14 nella sua lettura continua, dobbiamo affermare che in 18,12-14 la situazione è come capovolta: la truppa che finora sembrava passiva nella scena, ha preso l'iniziativa; Gesù, invece, che finora era il protagonista principale, ora paradossalmente abbandona ogni iniziativa e diventa come un oggetto passivo nelle loro mani. La vittoria degli avversari però è *momentanea* e *funzionale* al disegno di Dio. Infatti alla luce di tutta la scena presentata in 18,1-11 l'arresto di Gesù e gli eventi che lo seguono devono essere interpretati come un libero compimento del piano divino da parte di Gesù: è lui che volontariamente si fa arrestare[407] e che, paradossalmente, nella sua sottomissione ai nemici e apparente inattività è *sommamente attivo* e continua ad essere *il sovrano della situazione*. È forte quando il suo solo nome stende a terra gli aggressori, ma è ancora più forte nello svuotarsi della sua potenza difensiva e nel rivelare quella oblativa, con cui si consegna alla volontà del Padre per la salvezza di "tutti i figli di Dio che erano dispersi" (11,52).

2.3.5. Conclusione

Le indagini svolte in § 2.3, oltre all'approfondimento dell'aspetto semantico delle parole e delle espressioni presenti in 18,1-14, avevano come scopo di mostrare la connessione dei paragrafi nella loro lettura continua. Sono stati indicati i lessemi e le espressioni che collegano successivamente i paragrafi XABX' e rendono il testo 18,1-14 compatto e omogeneo. La lettura continua dei paragrafi ha dimostrato come

[406] Cfr. Heil, *Blood and Water*, 30; Id., "Unique High Priest", 732-733. L'autore, per rafforzare la sua opinione, alla pagina 733 n. 10 riporta il commento di Ashley su Nm 35,25 ("La comunità libererà l'omicida dalle mani del vendicatore del sangue e lo farà tornare alla città di asilo dove era fuggito. Lì dovrà abitare fino alla morte del sommo sacerdote che fu unto con l'olio santo") richiamando una tradizione biblica che probabilmente parlava dell'idea dell'effetto espiatorio della morte del sommo sacerdote stesso: "It is possible that the death of the high priest expiated the death of the victim and hence brought the bloodguilt of the killer to an end ... In this case, the high priest's death was on behalf of the killer, much as the priests offers sacrifice on behalf of the people elsewhere" (Ashley, *Numbers*, 654). Mariano, *Tetelestai*, 164, riferendosi a Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu IIB*, 3-4, afferma: "secondo la tradizione giudaica [anche] le vesti del sommo sacerdote possiedono un valore espiatorio: più precisamente, ciascuna delle otto parti di cui era composto l'abbigliamento del sommo sacerdote aveva la funzione di espiare una determinata categoria di peccati".

[407] Schelkle, "Leidensgeschichte", 77: "In freiem Willen, in Macht und Hoheit ... liefert Jesus sich aus"; Dodd, *Interpretation*, 426; Huizenga, "Arrest and Aqedah", 515: "Significant aspects of the Aqedah developed early, Isaac's willingness to participate in his sacrifice foremost among them"; cfr. Léon-Dufour, *Lecture*, 60.

gli episodi procedono in modo coerente e compiuto: dall'arrivo di ambedue i gruppi si passa al dialogo fra Gesù e la truppa, all'atto violento di Pietro e infine alla scena dell'arresto di Gesù e al suo trasferimento presso i sommi sacerdoti. Tutti vanno dalla città santa ai pressi del giardino e da qui di nuovo alla città santa.

Fin dall'inizio della pericope il tema del discepolato viene chiaramente sottolineato[408]. Il primo paragrafo di 18,1-14 (X), mentre introduce una scena nuova con il cambio dei diversi elementi del *setting*, per ben tre volte dice che Gesù "venne / entrò / si radunava" nel giardino *con i suoi discepoli* (18,1bf.2d). Nonostante che il sostantivo μαθητής non ricorra più nella pericope, ciò non vuol dire che i discepoli non siano presenti allo svolgimento dell'azione: dato che in 18,8 Gesù interviene chiedendo per loro la possibilità di andarsene e in 18,10-11 si parla ancora di Pietro, i discepoli sono testimoni di tutti gli eventi accaduti nei pressi del giardino.

Oltre ai μαθηταί come *gruppo* dei seguaci di Gesù, in 18,1-14 si presta attenzione anche a *singoli discepoli*, in realtà solo a due: Giuda Iscariota e Pietro.

1) *Giuda*, anche mediante diverse figure retoriche (ἐνθύμημα, l'*amplificatio per incrementum*, paradosso), viene presentato come *ex-discepolo* che, mentre prima apparteneva al numero dei seguaci di Gesù (18,2), finisce associato alla truppa venuta per arrestare il suo maestro (18,3ab.5ef). Il ruolo di capo della schiera, che egli sembra svolgere, in realtà si dimostra apparente: la pericope termina con la totale sparizione di Giuda dalla scena e con l'affermazione che la coorte ha come suo capo "il tribuno" (18,12a) e con la probabilità che anche le guardie mandate dai sommi sacerdoti e dai farisei abbiano il loro capo in Malco (18,10ce). Dalla narrazione risulta quindi che Giuda non appartiene più né ai discepoli di Gesù né alla truppa venuta nei pressi del giardino.

2) *Pietro* analogamente appare con forza in una vicenda che finisce in modo negativo, con una disapprovazione da parte del maestro (18,11).

Perciò si potrebbe parlare di casi paralleli. Infatti, anche se Pietro, incluso nei μαθηταί di 18,1-2, all'inizio della passione segue fedelmente il suo maestro e, usando la spada (18,10a-d), si mostra coraggioso nel prenderne le difese, di fatto appare come un discepolo non perfetto, che merita un rimprovero dal maestro. Il parallelismo sarà ancora più evidente quando si compiranno le due profezie fatte da Gesù durante l'ultima cena riguardo al tradimento di Giuda e al rinnegamento di Pietro (13,21.38). Ma se si considerano le due figure discepolari in un contesto più ampio, si vede che il parallelismo si risolve in linee divergenti e i due diventano personaggi ben diversi, che si possono mettere a confronto secondo la figura della σύγκρισις *sive* ἀντίθεσις, definita come una "comparatio rerum atque personarum inter se contrariarum"[409]. Per quanto riguarda Pietro lo si vedrà non tanto nell'analisi

---

[408] Moloney, *John*, 484: "From this very first scene ... the disciples are sigled out for special attention ... The passion of Jesus in the Fourth Gospel may not only be about what happens to Jesus, but may also determine the future of disciples".

[409] Lausberg, *Handbuch*, § 799.

della pericope seguente, quanto nell'ultimo racconto del Vangelo: quello della pesca miracolosa e del dialogo con Gesù presso il mare di Tiberiade.

I discepoli – come tutti gli eventi della pericope – ruotano intorno alla figura del maestro. Il suo atteggiamento però non è sempre uguale. Mentre in gran parte della pericope, in diversi modi, è lui a guidare l'azione, manifestando la sua sovrana iniziativa – il punto culminante è 18,6 dove la sua autorivelazione teofanica prostra a terra gli aggressori – alla fine, invece, assume un atteggiamento apparentemente passivo. Il narratore, però, mostra anche in quell'ultimo paragrafo (X') la superiorità di Gesù: il suo triplice ἐγώ εἰμι fa contrasto con il triplice ἦν riguardante i sommi sacerdoti. In conclusione, in rapporto al tema di 18,1-14, si può affermare che Gesù, più che essere arrestato, in realtà si lascia arrestare e condurre di fronte ai sommi sacerdoti, con cui avverrà il confronto nella pericope seguente.

3. "NON SEI ANCHE TU (UNO) DEI SUOI *DISCEPOLI*?" (Gv 18,15-27)

3.1. Indagini preliminari

Anzitutto occorre eseguire le analisi riguardanti la delimitazione del brano (§ 3.1.1), considerare i problemi di critica testuale (§ 3.1.2) e proporre una traduzione italiana del testo greco (§ 3.1.3), per poi studiare la struttura letteraria della pericope, esaminando la composizione dei singoli paragrafi (§ 3.2) e la loro connessione nella lettura continua (§ 3.3).

3.1.1. Delimitazione

Le conclusioni relative alla delimitazione della pericope precedente 18,1-14 (cfr. § 2.1.1) possono essere utili per circoscrivere anche quella presente. Senza citare gli esegeti che propongono diversi limiti per le pericopi iniziali di Gv 18–19[1], vogliamo menzionare soltanto quelli che identificano 18,15-27 come una sola pericope[411].

Nel v. 15 vengono introdotti nuovi *personaggi*: "Simon Pietro" – conosciuto già nel racconto della passione in 18,10-11 e ritrovato in 18,15 dopo la scena del trasferimento di Gesù – e un misterioso "altro discepolo". Questi due discepoli diventano i *soggetti* di differenti verbi posti all'inizio della nuova pericope (ἠκολούθει, ἦν, συνεισῆλθεν, εἱστήκει, ἐξῆλθεν, εἰσήγαγεν – 18,15-16). Inoltre viene indicato un nuovo *luogo* d'azione: dopo un breve cenno sul cammino "al seguito" di Gesù (ἠκολούθει), il narratore precisa subito il punto d'arrivo: (συν)εισῆλθεν (...) εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως[3] (18,15) e nel cortile del palazzo del sommo sacerdote Pietro si fermerà

---

[1] Condizionati dalla varia strutturazione data al racconto della passione, coloro che delimitano la prima pericope in 18,1-11 parlano poi della seconda in 18,12-27; invece quelli che riconoscono i limiti della prima nei vv. 1 e 12 presentano 18,13-27 come brano seguente (cfr. le opere citate nelle prime note di § 2.1.1).

[2] Tra questi cfr. Mateos – Barreto, *Juan*, 751-762; Ramsey Michaels, *John*, 308-312; Blomberg, *Reliability*, 233-236; Moloney, "Johannine View", 313-329; Guyot, "Peter", 111-118; Schenke, *Johannes*, 344-346; Maier, *Johannes*, 249-262.

[3] È vero che del cambiamento di luogo, in certo senso, si parla già in 18,13 quando il narratore comunica che la truppa "condusse Gesù prima da Anna". Ma siccome qui l'accento è posto più sulla *persona* di Anna che sulla sua abitazione – infatti nella parentesi il narratore spiega la parentela di Anna con Caifa e la profezia del sommo sacerdote (18,13b-14): sono i protagonisti ad essere messi in rilievo, non lo spazio che occupano – si può affermare che l'indicazione di un nuovo luogo in 18,13a è fatta in modo indiretto e implicito, per cui non richiama l'attenzione del lettore. Solo cominciando da 18,15, si giunge alla conoscenza del nuovo spazio nel quale è presentata la narrazione. Per una

fino a 18,27. Occorre distinguere due tempi: a entrare per primo nel cortile è un "altro discepolo"; dopo averlo fatto entrare nel v. 15, nel v. 16 l'evangelista torna indietro per aggiungere la notizia che dapprima Pietro stava "fuori" (ἔξω) e che è stato introdotto per intervento dell'altro discepolo (εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον), dettaglio prezioso per il nostro tema. La presenza di Pietro in quel cortile da 18,15 fino a 18,27 – per poi sparire totalmente dal racconto della passione – diventa un forte argomento per la delimitazione della pericope nei vv. 15-27. Con 18,28, infatti, ritornano "loro" (cioè "la coorte", "i servi", "i sommi sacerdoti", ecc.) come *soggetto* sottinteso del verbo ἄγουσιν, per mettersi a fianco dei personaggi principali di 18,28-19,15: "Gesù" e "Pilato". Inoltre, in 18,28 palesemente cambia il *luogo* d'azione (ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον; non si parla più della αὐλὴ τοῦ ἀρχιερέως), ma anche il proseguimento del *tempo* viene precisato in modo molto esplicito (ἦν δὲ πρωΐ, "era di buon mattino"), un'informazione di contenuto "contrario" alle indicazioni che nelle due pericopi precedenti parlavano dell'*oscurità* e del *freddo*: ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων (18,3cd) e ἦν ... Πέτρος ... θερμαινόμενος (18,18ef.25ab).

Pietro è quindi il personaggio che dà unità ai vv. 15-27. Il discepolo, però, non è l'unico "protagonista di primo piano" della narrazione. Infatti la parte centrale della pericope (18,19-24) a prima vista crea perplessità, nel senso che non vi appare più Pietro, ma altri – il sommo sacerdote, Gesù e i servi – svolgono il ruolo di protagonisti della scena. Grazie però alla *Wiederaufnahme* in 18,18ef.25ab[4], con cui l'evangelista non solo vuole "cucire" varie parti del racconto e unire il testo, ma soprattutto sottolineare che ambedue gli eventi sono accaduti *contemporaneamente*, tutta la pericope 18,15-27 ritrova la sua unità e coesione[5].

---

spiegazione simile riguardante la persona di Maria Maddalena, menzionata *brevemente* in 19,25, ma *narrativamente* attiva solo da 20,1 in poi, cfr. MARIANO, *Tetelestai*, 47 n. 13.

[4] Cioè una "ripresa" (ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος [18,18ef] e ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος [18,25ab]) oppure, più precisamente, "una ripresa e ripetizione" (cfr. NEIRYNCK, "Epanalepsis", 303.309). Questo fenomeno viene spiegato come il frutto del processo redazionale in cui, dopo l'inserzione di una aggiunta, il redattore, per ritornare al contenuto del testo "interrotto", doveva "riprendere" qualche parola "troncata" (cfr. BOISMARD, "Wiederaufnahme", 235). Pur non negando la suddetta spiegazione, vogliamo tuttavia sottolineare il valore letterario e narrativo di questa figura: anche se essa può tradire (ma non necessariamente!) un ritocco redazionale in 18,18.25, in fondo appartiene alla stesura finale del testo in modo armoniosamente aderente alla narrazione. In seguito scopriremo i contributi positivi che essa porta alla nostra pericope.

[5] LÉGASSE, *Le procès de Jésus,* 488, definisce un "trittico" il brano 18,15-27, che vede composto da tre parti: vv. 15-18.19-24.25-27, collegate con la "ripresa". Nella nostra strutturazione, invece, all'interno della parte centrale (vv. 19-24, per Legasse unitaria) troveremo un'ulteriore suddivisione (vv. 19-21.22-24), come sarà dimostrato in seguito nell'analisi dei singoli paragrafi.

3.1.2. *Critica textus*

18,15a – Sulla presenza o l'assenza dell'articolo determinativo ὁ prima dell'espressione ἄλλος μαθητής. Sostanzialmente abbiamo due lezioni:

1) Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής. ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος... La mancanza dell'articolo è attestata dai più importanti onciali (א* e B), la cui concordanza è già molto significativa. Ma anche altri codici maiuscoli, come A, D^suppl, W, Ψ *et alii*, leggono nello stesso modo. Inoltre i papiri 𝔓^60vid e anzitutto l'importante Bodmer II (𝔓^66) trasmettono il testo senza ὁ. Infine sy^s.p e co^sa.pbo.bo riportano la medesima lezione[6].

2) Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής. ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος...: א^2, C, ℜ, K, L, M, N, U, X, Γ, Δ, Λ, Π, Θ, 054, *f*^1.13, 33[7], 28, 157, 565, 579, 700, 1071, 1424, 𝔐, co^sa.ach2, Crisostomo[8], Cirillo[9], Teofilatto[10], Eutimio Zigabeno[11].

---

[6] La lettura del papiro 𝔓^60 (18,15) crea delle difficoltà. Mentre nella settima edizione della *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (1971) Aland segnalava ancora la mancanza dell'articolo ὁ con il simbolo 𝔓^60vid (= *ut videtur* / *incerta lectio*), nella quindicesima edizione della stessa *Synopsis* (1996), corretta nel 2005, l'autore utilizza il segno 𝔓^60 (senza la nota *vid*), suggerendo una completa soluzione del problema riguardante la difficoltà della decifrazione di questo testo. In modo analogo indica l'assenza dell'articolo ὁ anche Swanson, *Greek Manuscripts*, 242, mettendo i *puntini* al posto delle illeggibili lettere ἄλλος μαθη, lasciando però uno *spazio vuoto* al posto dell'articolo ὁ, evidenziando così la certezza della sua lettura. (Per la spiegazione del significato dei *puntini* e degli *spazi vuoti* nell'opera di Swanson, vedi la pagina xiii della sua introduzione). Diversamente però si presenta l'interpretazione degli *American and British Committees of the International Greek New Testament Project* che, sotto la guida di Elliott e Parker, si occupano del testo greco del NT: anche se essi affermano che nella *editio princeps* del papiro 𝔓^60 manca il primo articolo ὁ in 18,15 (cfr. πετρος και αλλο[ς μαθη-] in: Casson – Hettlich, *Excavations*, 103), nella loro elaborazione concernente i papiri che trasmettono il testo del Vangelo di Giovanni, propongono la seguente lettura della linea 2 di 18,15: ΠΕΤΡΟΣ ΚΑΙ Ο [αλλοσ μαθη], cfr. Elliott – Parker, *The Papyri*, 99. È vero che la decodificazione del frammento X (recto) è molto difficile, poiché i bordi del papiro si presentano sfrangiati (cfr. tavola 35.[c] del facsimile nel supplemento al libro di Elliott – Parker). Non intendendo approfondire ulteriormente la questione, tanto più che 𝔓^60 non è un papiro di particolare importanza (VII sec.), seguiremo le osservazioni della maggioranza degli esperti di critica testuale, riconoscendo in questo papiro la lettura senza l'articolo ὁ e segnalandolo come 𝔓^60vid.

[7] Considerato "il re dei codici minuscoli", il 33, nonostante sia tardivo (del sec. IX), riflette un tipo testuale molto antico. Nei Vangeli può essere valutato con categoria II (cfr. Aland – Aland, *Testo*, 148; Buscemi, *Metodologia*, 43). Condividendo l'opinione di Mariano, *Tetelestai*, 94 n. 183, su "la crescente considerazione che i minuscoli stanno acquisendo negli studi di *critica textus*", vogliamo anche noi citare Aland – Aland, *Testo*, 144.148: "Nel sec. XIX ebbero il primato i codici in maiuscola, nei primi tre quarti del XX i papiri, nell'ultimo quarto di questo nostro secolo si sono aggiunti a quelli e a questi numerosi codici in minuscola, con pari autorità".

[8] Cfr. PG 59, 449.

[9] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 29 (= PG 74, 596).

[10] Cfr. PG 124, 249-250.

[11] Cfr. PG 129, 1457.

La presenza o meno dell'articolo ὁ nelle varie edizioni della Bibbia varia. È presente, per esempio, nel *Textus Receptus* (1633), nelle prime due edizioni del NT di Griesbach (1774, ^{2}1796), nelle prime sette edizioni di Tischendorf (1841, ^{7}1859), e anche l'edizione di Kragerud riporta ὁ, riabilitando la *lectio* del *Textus Receptus*, basandosi più sulla quantità delle testimonianze che sulla loro qualità[12]. Tra le edizioni più recenti occorre menzionare, per esempio, quella stampata in greco antico e moderno, anch'essa con l'articolo ὁ[13].

Manca invece in Erasmo (1516), Colinaeus (1534), Grotius (1641), Bengel (1734), Knapp (1797), Matthaei (^{2}1803), Griesbach (^{3}1827), Lachmann (1831, 1842). La scoperta del *Codex Sinaiticus* nel 1859 e la considerazione del *Codex Vaticanus* hanno convinto Tischendorf a cambiare la lezione nella sua ottava edizione del NT (^{8}1869-72), sopprimendo l'articolo ὁ prima del sintagma ἄλλος μαθητής. La stessa variante ricorre nelle edizioni di Westcott-Hort (1881), von Soden (1913), Vogels (^{1}1920, ^{4}1955), Merk (^{1}1933, ^{11}1992), Bover (^{1}1943, ^{5}1968) e Nestle-Aland (^{1}1898, ^{27}1993)[14].

L'importanza di questo caso del problema testuale è connessa con la questione dell'identificazione di quel misterioso "altro discepolo" che fa entrare Pietro nel cortile del sommo sacerdote. È forse il discepolo amato, quell'individuo senza nome che il lettore conosce già dall'ultima cena (13,23)? O è uno degli altri seguaci di Gesù, altrove chiamati per nome nel QV? Oppure abbiamo a che fare con un "personaggio minore", un anonimo che appare solo qui, e dopo aver compiuto il suo ruolo sparisce per sempre dalla scena evangelica? Per valutare i dati ci sembra che basti prendere in considerazione due informazioni fondamentali ed elementari nella critica esterna ed interna: il valore delle testimonianze e le ricorrenze dell'espressione ἄλλος μαθητής in Gv.

Critica interna. Nel QV il nostro caso è la prima ricorrenza del sintagma ἄλλος μαθητής. Non ci si aspetta quindi l'articolo e la sua mancanza sembra essere un fenomeno regolare. Il contrario accade invece in tutti gli altri casi nel seguito del Vangelo, dove quest'espressione (al singolare) è preceduta dall'articolo *anaforico* ὁ

---

[12] Oltre ad aver preferito questo criterio, egli valuta l'espressione ὁ ἄλλος μαθητής come una *lectio difficilior*. A prima vista sembra essere giusto, ma non si possono tacere anche altri principi, come il valore delle testimonianze, le regole grammaticali, il contenuto della narrazione giovannea, ecc., più significativi in questo caso (cfr. Kragerud, *Lieblingsjünger*, 12 n. 2). Nell'elenco delle edizioni ed in alcune osservazioni ci rifacciamo allo studio di Neirynck, "Other Disciple", 113-141.

[13] Cfr. Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ (ΑΘΗΝΑ 1987).

[14] Cfr. le indicazioni concernenti *editionum differentiae* nell'appendice III a Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*^{27} (pagine 41* dell'introduzione, 748 e 759). Circa l'edizione di Vogels, ci sembra di aver trovato un errore (o almeno una inesattezza): mentre a proposito di 18,15 l'appendice indica che l'opera di Vogels (dell'anno 1922, cfr. pagina 41* dell'introduzione) trasmette il testo con ὁ, noi notiamo che in questa edizione (che è la *editio altera* di Vogels; la prima è dell'anno 1920) l'articolo *non c'è* (cfr. Vogels, *Novum Testamentum Graece*, 298).

(con qualche variazione: 18,16b; 20,2[!].3.4.8)[15]. Inoltre la sua ricorrenza più vicina, anche se manca l'aggettivo ἄλλος (ma indubbiamente si riferisce alla stessa persona) ha luogo già nello stesso versetto (ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος), cosa supportata dalla maggioranza dei manoscritti[16].

Critica esterna. Non c'è ombra di dubbio su quale sia la variante più probabile. L'autorità degli onciali א e B (entrambi rappresentano il testo neutrale) e del papiro 𝔓[66] (prezioso, oltre alla sua forma neutrale, anche grazie all'antichità: 200 d.C. circa, se non prima)[17], sono un argomento sufficiente per scegliere la lezione καὶ ἄλλος μαθητής, senza l'articolo ὁ.

18,20a – Sulla presenza o meno dell'articolo ὁ prima del sostantivo Ἰησοῦς. Mentre il nome proprio Ἰησοῦς nei Sinottici di solito ha l'articolo (eccetto al vocativo e quando è seguito da un'apposizione), nel Vangelo di Giovanni la presenza o l'assenza dell'articolo davanti a Ἰησοῦς non indica alcuna differenza[18]. Nel nostro caso la lezione in cui manca l'articolo è attestata nei manoscritti di innegabile autorevolezza: 𝔓[66], א, B, D^{suppl}, L, Θ, *pc* ("contro" A, C, K, M, N, U, W, Γ, Δ, Λ, Π, Ψ, 0250, $f^{1.13}$, 33, 157, 565, 700, 1071, 1424, 𝔐). La consideriamo come originale.

18,20b – ἐλάλησα o λελάληκα?

1) ἐλάλησα: 𝔓[66], C^3, ℜ, D^{suppl}, K, M, U, W, Γ, Λ, Θ, Π*, 0250, f^{13}, 118, 157, 700, 1424, 𝔐, Basilio e Crisostomo[19];

---

[15] La presenza di ὁ in questi casi è poco discussa dal punto di vista della critica testuale. Per il significato dell'articolo anaforico, cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 1136 e Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 3,2.

[16] Esso manca solo nei testi di *prima mano* del papiro 𝔓[66] (a causa dell'omissione di tutta la frase ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ) e del minuscolo 2 (a causa dell'omissione del sintagma ὁ δὲ μαθητής), cfr. Swanson, *Greek Manuscripts*, 242. Si noti che la variante riportata in 𝔓[66], anche se si trova in un papiro di così grande rilevanza, deve essere rifiutata perché è unica, non supportata da nessun altro manoscritto notevole e per di più posteriormente è stata ritoccata dal secondo correttore.

[17] Cfr. Mees, "Petrus und Johannes", 248; Head, "Papyri of John", 402; Filson, "New Papyrus", 59; Zimmermann, "Bodmer II und seine Bedeutung", 215; Lasserre, "Nouveau manuscrit", 46-47; Bauer, "Datierung des Bodmer II", 122; Delobel, "Bodmer Papyri", 317; Edwards, "Magnifying Glass", 191; Clark, "Text", 18; Aland, "Text", 1. Porter, "Bodmer", 363: "With the increasing number of early manuscripts which are available textual criticism must begin with the earliest sources and work their way down to the late copies, and refashion previously held concepts. It is important that the data from second- and third-century texts become available in a form that is free from labels, in order that the full weight of these important witnesses may be felt as a new hypothesis emerges for establishing the earliest possible NT text".

[18] Cfr. Balz – Schneider, *Wörterbuch II*, "Ἰησοῦς", 445 § 4aA; BDR, *Grammatik*, § 260,1; Fee, "Definite Article", 168. Nel greco classico e nel NT i nomi propri non richiedevano l'articolo (cfr. Nevius, "Definite Article", 81) e il suo uso o non uso dipendeva piuttosto dalle preferenze dello scrittore. Non si prestava quindi troppa attenzione alla sua ricorrenza (cfr. BDR, *Grammatik*, § 260). Si noti che nel v. 27 ha luogo una simile discussione critico-testuale riguardante la presenza o l'assenza dell'articolo ὁ prima del nome proprio Πέτρος.

[19] Cfr. PG 59, 450.

2) λελάληκα: ℵ, A, B, C*, L, N, X, Y, Δ, Π^{2}, Ψ, 054, *f*^{1}, 33, 565, 579, 1071 e da Cirillo d'Alessandria[20].

Prescindendo dall'autorevole papiro 𝔓^{66}, le testimonianze che hanno la lezione ἐλάλησα sono deboli a differenza di quelle che trasmettono λελάληκα. Inoltre l'aoristo sembra rivelare una correzione del testo per farlo corrispondere meglio ai verbi seguenti, tutti in aoristo: ἐδίδαξα, ἐλάλησα (18,20), ἐλάλησα, εἶπον (18,21). Scegliamo quindi la *lectio difficilior*, per giunta confermata dai manoscritti più autorevoli, tanto più che l'*aspetto* del verbo λελάληκα (*retrospettivo* piuttosto che continuativo)[21] corrisponde, nel nostro caso, a quello dei verbi in aoristo e non contraddice il senso del testo[22].

18,21ab – ἐρωτάω oppure ἐπερωτάω[23]? Tra le due forme del verbo non c'è una notevole differenza di significato[24]. Quella semplice sembra corrispondere meglio al testo originale ed è confermata da testimoni autorevoli, come ℵ, B, C*, L, W (una volta con 𝔓^{66}, A, Θ, Ψ, 1071, *pc*). Inoltre nel QV ἐρωτάω è molto più usato della forma composta ἐπερωτάω (27 o 28 volte contro 2)[25].

18,24a – οὖν, δέ, o senza alcuna congiunzione.

1) ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον: 𝔓^{60}, 𝔓$^{66?}$[26], B, C*, L, N, W, X, Δ, Π^{2}, Θ, Ψ, 0250, *f*^{1}, 33, 565, 579, 700 *al*, it, sy^{h}, co^{pbo};

2) ἀπέστειλεν δὲ αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον: ℵ, *f*^{13}, it^{r1}, sy$^{s.p}$ e co^{sa};

3) ἀπέστειλεν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον: A, C^{3}, ℜ, D^{suppl}, E, K, M, U, Y, Γ, Λ, Π*, 054, 118, 1424, 𝔐, it^{q}, co^{ach2}.

Non solo l'autorevolezza delle testimonianze che hanno la lezione οὖν sembra prevalere su quelle che trasmettono altre varianti, ma anche le regole grammaticali e lo stile giovanneo convincono a preferire la lezione ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ

---

[20] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 33 (= PG 74, 600).

[21] L'attività cioè, compiuta nel passato, non continua nel presente, perché Gesù ha cessato il suo insegnamento pubblico: "Gesù dunque non andava più in pubblico tra i Giudei, ma da lì si ritirò nella regione vicina al deserto, in una città chiamata Efraim, dove rimase con i discepoli" (11,54); "Gesù disse queste cose, poi se ne andò e si nascose loro" (12,36); i suoi "frutti" però rimangono attuali nel presente, grazie ai suoi discepoli che mantengono la sua parola: "Perché interroghi me? Interroga quelli che hanno udito ciò che ho detto loro; ecco, essi sanno che cosa ho detto" (18,21). Per l'aspetto del verbo in indicativo perfetto, cfr. Mateos, *Aspecto verbal*, §§ 246-250.

[22] Cfr. Brown, *John II*, 825; Moloney, *John*, 491.

[23] Si noti che 18,21 è uno dei pochi casi in cui per ἐρωτάω c'è la variante ἐπερωτάω (cfr. 1,19; 9,19; 16,19, 18,21ab). Ἐπερωτάω viene riportato in 18,21: due volte da D^{suppl}, C^{c}, K, M, N, U, Γ, Δ, Λ, Π, 118, 157, 700, 𝔐; una volta da A, Λ, *f*$^{1.13}$, 565, 579 e 1071.

[24] Nel secondo caso si nota il preverbio ἐπι- con il senso locale metaforico di direzione, esprimente il dirigersi alla persona interrogata (cfr. Buscemi, *Preposizioni*, 72).

[25] La differenza è tra 27 volte in Morgenthaler, *Statistik*, 101, e 28 in Bible Works 8.

[26] Cfr. Comfort – Barrett, *Greek Manuscripts*, 457, dove nella ricostruzione del 𝔓^{66} si propone in 18,24a la lezione οὖν, anche se essa non è affatto visibile (nel papiro).

῎Αννας δεδεμένον. Infatti, la congiunzione coordinante οὖν è molto frequente nel QV e può assumere una delle due funzioni: o indicare il passaggio dal dialogo dei protagonisti (18,22-23) alla sezione narrativa (οὖν continuativo/metabatico)[27], o accennare alla presenza della parentesi in 18,24 (οὖν riassuntivo)[28], che si riferisce contenutisticamente a 18,13[29].

3.1.3. Traduzione italiana

18 [15] E seguiva Gesù Simon Pietro e un altro discepolo.
Ora quel discepolo era conosciuto dal sommo sacerdote
ed entrò insieme a Gesù nel cortile del sommo sacerdote.
[16] Pietro, invece, se ne stava fuori, vicino alla porta.
Uscì allora, l'altro discepolo,
quello conosciuto dal sommo sacerdote,
e parlò alla portinaia
e fece entrare Pietro.
[17] Disse allora a Pietro la serva portinaia:
«Non sei forse anche tu dei discepoli di quest'uomo?».
Egli disse:
«Non (lo) sono».
[18] I servi e le guardie stavano (lì),
avendo fatto un fuoco di carboni,
poiché era freddo
e si scaldavano.
E anche Pietro stava con loro
e si scaldava.
[19] Intanto il sommo sacerdote interrogò Gesù
riguardo ai suoi discepoli
e riguardo al suo insegnamento.
[20] Gli rispose Gesù:
«Io ho parlato apertamente al mondo,
io ho sempre insegnato nella sinagoga e nel Tempio,
dove tutti i Giudei si radunano
e nulla ho detto di nascosto».
[21] Perché interroghi me?
Interroga coloro che hanno udito
ciò che ho detto loro;
ecco costoro sanno

[27] BDAG, *Lexicon*, "οὖν", 736 § 2b: "οὖν serves to indicate a transition to something new. So especially in the Gospel of John: *now*, *than, well*".

[28] BDAG, *Lexicon*, "οὖν", 736 § 2a: "οὖν serves to resume a subject once more after an interruption: *so*, *as has been said*".

[29] Una più ampia discussione concernente un'eventuale presenza di parentesi in 18,24 verrà fatta in seguito, a proposito della composizione del paragrafo B'.

ciò che io ho detto».
[22] Appena ebbe detto queste cose,
una delle guardie (là) presente,
diede uno schiaffo a Gesù dicendo:
«Così rispondi al sommo sacerdote?».
[23] Gli rispose Gesù:
«Se ho parlato male,
rendi testimonianza riguardo al male;
se invece (ho parlato) bene,
perché mi percuoti?».
[24] Allora Anna lo mandò[?] / aveva mandato[?], legato,
a Caifa il sommo sacerdote.
[25] Intanto Simon Pietro se ne stava (lì)
e si scaldava.
E gli dissero:
«Non sei forse anche tu dei suoi discepoli?».
Egli negò
e disse:
«Non (lo) sono».
[26] Disse uno dei servi del sommo sacerdote,
che era parente di quello a cui Pietro aveva troncato l'orecchio:
«Non ti ho forse visto io stesso nel giardino con lui?».
[27] Pietro allora negò un'altra volta
e subito un gallo cantò.

3.2. Composizione dei paragrafi

Come nel capitolo precedente, anche qui nella suddivisione della pericope in *cola* concordiamo in gran parte con le proposte di Van Belle[30], di Weidemann[31] e di Giurisato, anche se ci discosteremo in alcuni punti. Ecco la struttura letteraria di Gv 18,15-27:

Y	18,15	a	Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής.
		b	ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ
		c	καὶ συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως,
	18,16	a	ὁ δὲ Πέτρος εἱστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω.
		b	ἐξῆλθεν οὖν ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος
		c	ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως
		d	καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ
		e	καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον.

[30] Cfr. Van Belle, *Parenthèses*, 314-316.

[31] Cfr. Weidemann, *Der Tod*, 284-285.287-288.296.

	18,17	a	λέγει οὖν τῷ Πέτρῳ ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός·
		b	μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου τούτου;
		c	λέγει ἐκεῖνος·
		d	οὐκ εἰμί.
	18,18	a	εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται
		b	ἀνθρακιὰν πεποιηκότες,
		c	ὅτι ψῦχος ἦν,
		d	καὶ ἐθερμαίνοντο·
		e	ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ᾽ αὐτῶν ἑστὼς
		f	καὶ θερμαινόμενος.
A’	18,19	a	Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν
		b	περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
		c	καὶ περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ.
	18,20	a	ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς·
		b	ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ,
		c	ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ,
		d	ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται,
		e	καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν.
	18,21	a	τί με ἐρωτᾷς;
		b	ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας
		c	τί ἐλάλησα αὐτοῖς·
		d	ἴδε οὗτοι οἴδασιν
		e	ἃ εἶπον ἐγώ.
B’	18,22	a	ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος
		b	εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρετῶν
		c	ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ εἰπών·
		d	οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ;
	18,23	a	ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς·
		b	εἰ κακῶς ἐλάλησα,
		c	μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ·
		d	εἰ δὲ καλῶς,
		e	τί με δέρεις;
	18,24	a	ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον
		b	πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.
Y’	18,25	a	Ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς
		b	καὶ θερμαινόμενος.
		c	εἶπον οὖν αὐτῷ·

d μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ;
e ἠρνήσατο ἐκεῖνος
f καὶ εἶπεν·
g οὐκ εἰμί.

18,26 a λέγει εἷς ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως,
b συγγενὴς ὢν οὗ ἀπέκοψεν Πέτρος τὸ ὠτίον·
c οὐκ ἐγώ σε εἶδον ἐν τῷ κήπῳ μετ' αὐτοῦ;
18,27 a πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος,
b καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.

Come si può notare, la pericope si divide in quattro paragrafi (YA'B'Y'), a loro volta suddivisi in unità.

3.2.1. Primo paragrafo (Y: 18,15-18)

La prima parte della pericope viene di solito intitolata: "Il primo rinnegamento di Pietro". Il paragrafo si distingue da quelli seguenti non solo tematicamente ma anche e anzitutto dal punto di vista formale. Gv 18,15-18 è contraddistinto dalla presenza del nome Πέτρος, che nei vv. 15-18 ricorre quattro volte e ritorna alla fine della prima e dell'ultima unità formando un'inclusione (18,16a.18e: ὁ δὲ Πέτρος εἱστήκει || ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος ... ἑστώς). Pietro, quindi, crea un filo conduttore e si rivela come il personaggio principale del primo paragrafo. Questo inoltre è unificato da due tipi di personaggi tra loro distinti e insieme intrecciati: Pietro e un altro discepolo, la serva portinaia e i servi del sommo sacerdote. Nel paragrafo seguente (A') invece si nota un evidente cambiamento: gli unici attori nella scena saranno Gesù e il sommo sacerdote, nel loro dialogo decisivo.

Il primo paragrafo si divide in quattro unità.

La prima unità (18,15a-16a):

18,15 a Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής.
b ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ
c καὶ συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως,
18,16 a ὁ δὲ Πέτρος εἱστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω.

È formata da quattro *cola*, connessi tra di loro in diversi modi:

1) La struttura fondamentale è chiastica (xyy'x'). Risulta dalle seguenti osservazioni sintattiche: a) il primo *colon* presenta due soggetti, Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής, che seguono Gesù; b) nei *cola* successivi sono descritti più ampiamente ognuno dei due soggetti, introdotti nello stesso modo, con l'aggiunta per entrambi di un δέ metabatico: ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος, ὁ δὲ Πέτρος. Nel primo e nell'ultimo *colon* (xx') tornano due espressioni parallele – Ἠκολούθει δὲ ... Σίμων

Πέτρος / ὁ δὲ Πέτρος εἱστήκει – che formano un'inclusione. In esse si nota un chiasmo, cioè un'inversione tra il soggetto e il verbo; inoltre le stesse espressioni sono unite dal contrasto tra il verbo di movimento e quello di stato: ἀκολουθέω/ἵστημι. A loro volta il secondo e il terzo *colon* (yy') sono uniti sia perché sono due frasi coordinate, che descrivono la figura del discepolo anonimo, sia perché finiscono con la stessa parola – τῷ ἀρχιερεῖ / τοῦ ἀρχιερέως – secondo la figura dell'*epiphora*, così definita: "sententiarum unum atque idem novissimum verbum"[32].

2) Il sintagma riguardante il discepolo anonimo unisce a uncino la fine del primo e l'inizio del secondo *colon* – καὶ ἄλλος μαθητής / ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος – secondo la figura retorica della *geminatio* o *reduplicatio*, così definita: "cum ea quae in priore membro postrema ponuntur, in posteriore prima repetuntur"[33]; inoltre nelle stesse espressioni si ha una sostituzione dell'aggettivo indefinito ἄλλος con il pronome dimostrativo ἐκεῖνος; infine si nota un chiasmo, cioè un'inversione tra il sostantivo μαθητής e l'aggettivo o pronome connesso.

3) Dal punto di vista tematico il secondo *colon* 18,15b ha una funzione determinante per i due seguenti: il fatto che quell'altro discepolo sia "conosciuto dal sommo sacerdote" crea di conseguenza una separazione tra lui e Pietro: questi, a differenza dell'altro discepolo, rimane "fuori" e non può "entrare" nel cortile (18,15c.16a)[34]. Alcune osservazioni di tipo grammaticale illustrano la condizione antitetica dei due discepoli: è espressa già dalle congiunzioni iniziali delle due righe (καί/δέ)[35], che si possono tradurre con "perciò" e "invece". Inoltre il verbo συνεισῆλθεν è composto da due preverbi: συν- ("assieme", "con"), che indica compagnia,

---

[32] Lausberg, *Handbuch*, § 631.

[33] Lausberg, *Handbuch*, § 619: in greco questa figura è detta ἀναδίπλωσις oppure παλιλλογία.

[34] A proposito del sostantivo αὐλή, si può osservare qui la sineddoche (Camerarius, *Notatio figurarum*, 294: "αὐλή autem nunc plane appellat domum pontificiam, συνεκδοχικῶς"), vale a dire la figura retorica che si ha "cum res tota parva de parte cognoscitur aut de toto pars" (Lausberg, *Handbuch*, § 572). L'αὐλή può quindi indicare in 18,15c non solo il "cortile" ma anche la "casa" del sommo sacerdote (Catchpole, *Trial*, 169: "All took place in the αὐλή, Jn 18,16-27 ... Jesus and Peter are both in the οἰκία τοῦ ἀρχιερέως"). Il racconto lucano invece chiaramente distingue la "casa" dal "cortile": "Dopo averlo catturato, lo condussero via e lo fecero entrare nella casa del sommo sacerdote (εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως). Pietro lo seguiva da lontano. Avevano acceso un fuoco in mezzo al cortile (ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς) e si erano seduti attorno; anche Pietro sedette in mezzo a loro" (Lc 22,54-55). Un altro esempio di sineddoche viene riconosciuta nell'espressione ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως da Flacius Illyricus, *Glossa*, 450: "An fuerit tantum in aula illa aliquibus notus, & per synecdochen dicatur pontifici fuisse notus, non satis certo constat". Il commentatore si chiede se quel discepolo fosse conosciuto soltanto da alcuni (= *pars*) e lo allarghi e riassuma nel padrone di casa (= *res tota*). Flacius ha colto la presenza della sineddoche, ma ci sembra che l'abbia interpretata in modo inverso. Giovanni dice che il discepolo è conosciuto dal sommo sacerdote: noi potremmo interpretare questo personaggio come *pars* e gli altri abitanti della casa – attraverso i quali il discepolo doveva passare per arrivare al padrone di casa – come *res tota*.

[35] All'inizio di 18,15c la congiunzione coordinante copulativa καί ha la sfumatura di *consecutivum* (cfr. BDR, *Grammatik*, § 442,2b), in 18,16a la congiunzione coordinante δέ è *avversativa* (cfr. BDR, *Grammatik*, § 447,1a).

partecipazione a qualcosa di comune[36], ed εἰς- ("dentro"), che segna un movimento diretto verso l'interno di un luogo concreto[37], più il verbo ἔρχομαι ("venire", "andare", "giungere"): mentre, quindi, ἄλλος μαθητής, *insieme a Gesù* (συν-), *entrò dentro* (εἰς-), Πέτρος, *solo*, *se ne stava fuori* (ἔξω). In ogni *colon* la persona o l'oggetto, con cui Pietro e l'altro discepolo si rapportano, è al dativo: inizialmente seguono insieme Gesù (τῷ Ἰησοῦ – 18,15a), poi Pietro resta alla porta (τῇ θύρᾳ – 18,16a), mentre il contatto con le persone sembra riservato all'altro discepolo (τῷ ἀρχιερεῖ – 18,15b, τῷ Ἰησοῦ – 18,15c). Anche se in 18,15a tutti e due seguono Gesù[38], all'arrivo presso la casa del sommo sacerdote avviene una separazione: uno, data la conoscenza del sommo sacerdote, continua a seguire il maestro, l'altro invece rimane fuori presso la porta. È evidente la contrapposizione tra Pietro e l'altro discepolo, ma non viene dato nessun giudizio, almeno esplicitamente.

La seconda unità (18,16b-e):

18,16	b	ἐξῆλθεν οὖν ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος
	c	ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως
	d	καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ
	e	καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον.

Anche la seconda unità è formata da quattro *cola* (18,16b-e). Parla della situazione di Pietro che sta fuori e di come l'altro discepolo riesce a farlo entrare dentro. Nella composizione dell'unità notiamo questi elementi:

1) Anzitutto il nesso tra la prima e la seconda unità: la prima riga della seconda si aggancia all'ultima della prima tramite l'avverbio di luogo ἔξω (18,16a) ed il preverbio ἐξ- del verbo composto ἐξῆλθεν (18,16b); inoltre i primi due *cola* della prima unità e i primi due della seconda sono paralleli: ἄλλος μαθητής, ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος (18,15a.16b) / γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ, γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως (18,15b.16c).

2) Nella seconda unità osserviamo che sul piano sintattico tre righe sono coordinate per *polysyndeton*[39] e la seconda è un'apposizione (18,16c). I verbi delle tre frasi coordinate (ἐξῆλθεν, καὶ εἶπεν, καὶ εἰσήγαγεν – 18,16bde) hanno un unico soggetto, ὁ μαθητής ὁ ἄλλος (18,16b). Ciò fa sì che questo personaggio anonimo sia quello principale e il più attivo nella scena e in particolare sottolinea il suo ruolo nel far entrare Pietro nella casa del sommo sacerdote. Inoltre quel discepolo viene messo in evidenza tramite l'accumulo degli epiteti (ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως): per dire che questo discepolo è lo stesso della precedente unità

---

[36] Cfr. SMYTH, *Greek Grammar*, § 1696,2; MOULTON – HOWARD, *Accidence,* 324-325; BUSCEMI, *Preposizioni*, 96-97; HUMBERT, *Syntaxe*, § 548.

[37] Cfr. SMYTH, *Greek Grammar*, § 1686,2; MOULTON – HOWARD, *Accidence*, 304; cfr. BUSCEMI, *Preposizioni*, 44.

[38] Il verbo ἠκολούθει benché sia al singolare, si riferisce a due soggetti posposti (cfr. SMYTH, *Greek Grammar*, § 966a; BDR, *Grammatik*, § 135,1b).

[39] LAUSBERG, *Handbuch*, § 686: "polysyndeton est oratio multis nexa coniunctionibus".

(18,15ab), sarebbe stato sufficiente l'aggettivo ἄλλος (18,16b)[40], ma la ripetizione di (ὁ) γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως – qui come apposizione e formante quindi un *colon* separato (18,16c) – pur non offrendo nessuna nuova informazione, ne ribadisce l'attributo per richiamare l'attenzione su di lui e sul suo *status* di persona nota al sommo sacerdote[41]. Infine la sua rilevanza viene sottolineata dal gioco sonoro che si osserva nell'espressione sopra citata, dove la triplice ripetizione dell'articolo ὁ (più l'aspirata gutturale χ nel sostantivo ἀρχιερέως) si alterna con la quadruplice presenza di termini aventi lo stesso caso (~*homoeoptoton*) o una simile finale (~*homoeoteleuton*): -ης –ος (2x) –ως, variando però gli accenti per evitare il *vitium* della cacofonia[42].

3) Tenendo presente la situazione dei due discepoli descritta nella prima unità – uno è entrato, l'altro è rimasto fuori – in questa seconda si può scorgere facilmente uno schema chiastico xyy'x', dove il primo *colon* si collega all'ultimo (xx' = 18,16be) in parallelismo sintetico, basato sul rapporto di finalità: "l'altro discepolo" uscì *per* far entrare Pietro. L'azione descritta nel primo *colon* si completa nell'ultimo. Entrambi sono connessi in base alla corrispondenza dei due verbi di movimento verso "fuori" e verso "dentro" (ἐξῆλθεν/εἰσήγαγεν) e delle due persone in scena (ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος / Πέτρον). Ma vi è anche una notevole differenza: nelle due righe il soggetto dei verbi è lo stesso, cioè il discepolo (una volta esplicito, un'altra sottinteso), mentre Pietro è solo il destinatario dell'azione (x: verbo + soggetto, ὁ μαθητής; x': verbo + complemento oggetto: Πέτρον). A loro volta le righe interne (yy' = 18,16cd) sono unite per due motivi: hanno lo stesso soggetto (ὁ γνωστός, esplicito nella prima, sottinteso nella seconda), e fanno entrare in gioco due personaggi della stessa casa, "il sommo sacerdote" e "la portinaia", dei quali quel discepolo ha bisogno per far entrare Pietro. Tutta l'unità quindi parla di quel discepolo, ma in una triplice relazione: con Pietro, che vuole far entrare, con il sommo sacerdote, fondamento della sua libertà d'azione, e con la portinaia, da cui deve ricevere il lasciapassare per Pietro.

4) In base al fatto che il soggetto può essere esplicito o implicito, le quattro righe sono unite anche a due a due secondo lo schema parallelo xx'yy'. Le prime due (xx' = 18,16bc) hanno lo stesso soggetto indicato esplicitamente: quello della prima (ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος) è ripreso nell'apposizione della seconda (ὁ γνωστὸς

---

[40] In 18,16b l'articolo anaforico ὁ (ἄλλος) in posizione attributiva (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, §§ 1136.1158; Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 3,2) fa pensare solo ed esclusivamente all'indeterminata espressione ἄλλος μαθητής di 18,15a. Il sintagma ἄλλος μαθητής, infatti, non ricorre nel QV prima di 18,15; quindi non può ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος di 18,16b indicare alcun'altra persona se non ἄλλος μαθητής di 18,15a.

[41] Rese, "Selbstzeugnis", 102: "Im vorliegenden Zusammenhang ist jedoch wichtiger, dass dieser Jünger zweimal (in 18,15b.16b) [= *18,15b.16c della nostra struttura*] mit fast den gleichen Worten näher charakterisiert wird als der Jünger, der mit dem Hohenpriester bekannt gewesen ist. Deutlich ist er die Hauptperson der in 18,15-18 geschilderten Szene, nicht aber Petrus". Siamo d'accordo con quest'affermazione, indicando però piuttosto 18,15-16 – e non 18,15-18 – come il testo in cui il ruolo principale viene svolto dall'altro discepolo. Egli è appieno assente in 18,17-18, lasciando lo spazio al protagonista centrale di tutto il paragrafo Y – Simon Pietro.

[42] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 965 e n. 3.

τοῦ ἀρχιερέως); le altre due (yy' = 18,16de) sono frasi coordinate aventi anch'esse lo stesso soggetto, ma sottinteso (καὶ εἶπεν / καὶ εἰσήγαγεν). A proposito del verbo εἰσήγαγεν dell'ultima frase, riteniamo che il soggetto implicito non sia la portinaia, dal cui permesso dipende l'entrata di Pietro nel cortile[43], ma "l'altro discepolo".

5) Le ultime due frasi coordinate (18,16de) costituiscono una *ratiocinatio* incompleta, perché priva di un elemento intermedio: mancano le parole che il discepolo ha detto alla portinaia. Si ha un ἐνθύμημα – un procedimento già notato nell'analisi di 18,2 – che ha come scopo la *brevitas*[44], e dove ciò che manca si può facilmente capire dal risultato, per cui si chiama *enthymema ex consequentibus*[45]: dal momento che l'altro discepolo, dopo aver parlato alla portinaia (18,16d), ha fatto entrare Pietro (18,16e), significa che le ha chiesto il *permesso*, che lei era in grado di *dargli o negargli*[46]. Grazie alla presenza dell'ἐνθύμημα, il soggetto di tutti i verbi dell'unità (18,16b-e) è l'altro discepolo. Non lo è nemmeno la portinaia dal cui permesso dipende l'entrata di Pietro nel cortile. Questo fatto mette ulteriormente in rilievo il ruolo di quel discepolo anonimo nell'episodio descritto in 18,15-16.

---

[43] Cfr. Escaffre, "Pierre", 49. Dal punto di vista sintattico non è da escludere che il soggetto sottinteso del verbo εἰσήγαγεν possa essere ἡ θυρωρός, dato che "la paratassi di valore relativo, in cui un complemento (diretto o indiretto) della proposizione che precede diventa soggetto della proposizione che segue, è frequente nel greco biblico" (Cignelli – Bottini, "Le diatesi I", § 10,1 n. c). Così hanno la versione araba e latina del *Diatessaron* di Taziano: "et locutus est cum ostiaria, quae introduxit Simonem" (Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice*, 86). Di questo parere sono anche alcuni commentatori antichi e moderni, come Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Joannem*, 449-450; Grotius, *Annotationes*, 1119: "εἰσήγαγε ... ipsa ianitrix ... Dixit ille ianitrici ut intrare pateretur Petrum, quod illa fecit"; Knabenbauer, *Commentarius*, 528: "aliqui explicant: ostiaria introduxit"; Bernard, *John*, 598; Barrett, *John*, 439; Morris, *Reflections*, 613; Id., *John 1995*, 666 n. 39; Refoulé, "Primauté", 27; Charlesworth, *Beloved Disciple*, 336; Resseguie, *Strange Gospel*, 70 n. 24; Mędala, *Jan II*, 198. Noi invece – secondo le versioni antiche (copte e siriache: cfr. Luzarraga, *Versiones siríacas*, 300: "Según todos los siríacos, el [masculino] discípulo hizo ... entrar «Símon» [S-P] o «Pedro» [H]"; ecc.) e la maggioranza dei commentari – riteniamo che sia ὁ μαθητής colui che fa entrare Pietro dentro il cortile.

[44] La concisione della narrazione in 18,16de (Grotius, *Annotationes*, 1119: "sensus concisus") risulta dal fatto che non è detto precisamente *che cosa* il discepolo disse alla portinaia: infatti non v'è nessun oggetto in accusativo, nessun discorso diretto preceduto da un ὅτι *recitativum*, nessuna locuzione preposizionale con περί + genitivo, ecc. In questo modo 18,16 s'inserisce nella lista di casi simili, non numerosi ma sicuramente degni di considerazione tra le 470 ricorrenze di λέγω/εἶπον nel QV (cfr. Morgenthaler, *Statistik*, 92.116): 9,27; 10,25; 11,42; 12,22; 13,19.28; 14,29; 16,4. Ciò che manca viene così completato da Piscator, *Secundum Johannem*, 706: "εἶπε τῇ θυρωρῷ: Dixit ostiariae. Scilicet: ut intromitteret Petrum"; Schlichting, *Commentaria*, 130: "Nempe ut intromitteret quem secum adducturus esset"; Grotius, *Annotationes*, 1119: "Dixit ille ianitrici ut intrare pateretur Petrum" e Bengel, *Gnomon*, 373: "Rogans, ut sibi liceret Petrum introducere".

[45] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 371.

[46] Schlichting, *Commentaria*, 130: "Janitricis videlicet permissu"; Aretius, *Commentarii*, 1009: "Ianitrix illum admisit".

La terza unità (18,17a-d):

18,17	a	λέγει οὖν τῷ Πέτρῳ ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός·
	b	μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου τούτου;
	c	λέγει ἐκεῖνος·
	d	οὐκ εἰμί.

La terza unità (18,17a-d), connessa con la precedente tramite il nome Πέτρος, presenta un dialogo tra lui e la portinaia, che nell'unità precedente aveva fatto entrare Pietro, ma non aveva aperto bocca. L'unità è formata da quattro *cola*, di cui analizziamo la composizione:

1) I quattro *cola* sono disposti in modo parallelo secondo il modello xyx'y' in base al tipo di testo: due sono parti narrative che introducono la conversazione (xx' = 18,17ac), due sono discorsi diretti (yy' = 18,17bd), connessi fra loro come domanda e risposta. Inoltre si nota la correlazione formale di altri elementi: in xx' appare lo stesso verbo λέγει; in yy' alla domanda μὴ...εἶ...; corrisponde la risposta οὐκ εἰμί.

2) I quattro *cola* sono disposti in modo parallelo anche secondo lo schema xx'yy' in base ai soggetti che intervengono: la portinaia domanda (xx') e Pietro risponde (yy'). Qui si può osservare una notevole diversità di lunghezza dei *cola*: mentre sia l'introduzione sia l'enunciato della serva sono lunghi (18,17ab), la replica di Pietro e la precedente introduzione sono molto brevi (18,17cd)[47], creando l'impressione della premura di Pietro. In λέγει ἐκεῖνος riconosciamo infine una frase introdotta per *asyndeton*, cioè "nulla coniunctione connexa", che rivela un particolare stato d'animo[48].

3) A proposito delle parole della portinaia è da notare la presenza della figura retorica chiamata ἐρώτημα (*interrogatio*). La "domanda" della serva, infatti, non esercita qui la sua abituale funzione dialogica[49], ma svolge il ruolo di un'enfatica espressione del pensiero e come risposta richiede un semplice "sì" o "no"[50], diversamente da altri tipi di domanda – come πύσμα, ἀπόφασις e διαπόρησις – che aspettano risposte più ampie[51]. Il confronto sinottico suggerisce nelle parole della

[47] RIDDERBOS, *John*, 582: "He denies it as tersely as possible: «I am not»"; KÖSTENBERGER, *John*, 515: "Peter's reply is characterized by maximum terseness: «I am not»"; GRASSO, *Giovanni*, 697: "La risposta dell'interlocutore è estremamente lapidaria: «Non sono»".

[48] LAUSBERG, *Handbuch*, § 709: "facit autem figura haec et ad celeritatem et ad vim doloris aliquam significandam, in qua plerumque, cum commoti sumus, hoc modo incidere solemus ... cum quid instantius dicimus"; con MARIANO, *Tetelestai*, 59 n. 50, potremmo affermare che probabilmente anche questo procedimento "rende ancora più forte l'effetto *mimetico* della scena, ossia la rappresentazione diretta (*viva voce*) della vicenda narrata".

[49] Cfr. LAUSBERG, *Handbuch*, § 766.

[50] Cfr. LAUSBERG, *Handbuch*, § 767.

[51] Cfr. LAUSBERG, *Handbuch*, §§ 770.772.776.

portinaia il tono ostile[52]. L'interpretazione dell'enunciato della serva può essere però diversa. La questione verrà sviluppata nelle analisi successive (cfr. § 3.3.1) e risolta grazie al riferimento alle regole grammaticali che in realtà non contraddicono il contesto narrativo.

4) L'ordine delle parole pronunciate dalla portinaia dà enfasi a diversi elementi: da un lato l'accento è messo sul pronome personale σύ, dall'altro sul sintagma ἐκ τῶν μαθητῶν, grazie alla posposizione del verbo εἶ dopo quella espressione. Anche i Sinottici mettono le parole in bocca alla serva ed ai servi in quest'ordine[53], raggiungendo lo stesso effetto d'enfasi; ma la peculiarità giovannea è l'uso del sostantivo μαθητής sulla bocca della portinaia e, di converso, l'aspetto concreto della risposta di Pietro: un rinnegamento del *discepolato*. Notiamo infine il sintagma τοῦ ἀνθρώπου τούτου, a cui la figura dell'*homoeoptoton*[54] dà rilievo.

La quarta unità (18,18a-f):

18,18	a	εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται
	b	ἀνθρακιὰν πεποιηκότες,
	c	ὅτι ψῦχος ἦν,
	d	καὶ ἐθερμαίνοντο·
	e	ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἑστὼς
	f	καὶ θερμαινόμενος.

Nella quarta unità (18,18a-f) appaiono nuovi personaggi: i servi del sommo sacerdote che si scaldano davanti al fuoco, ai quali si associa Pietro. L'unità

[52] I Sinottici sono concordi nel presentare il rinnegamento di Pietro non come risposta a una domanda, ma come replica ad *affermazioni* a lui indirizzate (cfr. Mt 26,69.71.73; Mc 14,67.69.70; Lc 22,56.58.59); le *domande* sono presenti esclusivamente nel QV (cfr. 18,17.25-27). Le *asserzioni* presentate dai Sinottici meritano di essere nominate "pressione", "azione offensiva", espresse oltretutto, a volte, enfaticamente come *esclamazioni* (tuttavia Oniszczuk, *Passione*, 56 e n. 12 in modo curioso le considera "domande"). L'ἐρώτημα ha varie funzioni: "Es werden mehrere Funktionen der *interrogatio* unterschieden ... Die *interrogatio* ist in vielen Wendungen ein Bestandteil der Umgangssprache" (Lausberg, *Handbuch*, §§ 768-769); ma una caratteristica fondamentale è quella di strumento per esprimere "ostilità": "figuratum autem, quotiens non sciscitandi gratia assumitur, sed *instandi* ...; eo utimur, ubi exacerbando aliquid interrogamus et augemus eius *invidiam* ...; est *opposita contrario* interrogatio ...; interrogamus ... *invidiae* ... aut *instandi*..." (Lausberg, *Handbuch*, §§ 767-768; i corsivi sono nostri); uno dei significati di *insto, instare* è "minacciare", *invidia* invece si traduce come "malevolenza", "ostilità", "odio", "invidia", "gelosia", cfr. Castiglioni – Mariotti, *Vocabolario*, "insto", 663 § 2e; *Ibid.*, "invidia", 690). In questo modo interpretano le domande della portinaia Hendriksen, *John*, 393: "There must have been a bit of malice in her voice, as the very form of the question seems to indicate" e Keener, *John*, 1091: "Her question ... is not likely a friendly one".

[53] Fa eccezione Mt 26,69: καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου.

[54] Il ruolo della espressione è probabilmente quello di metterne in evidenza il tono dispregiativo nei confronti di Gesù (Schlichting, *Commentaria*, 130: "Quasi dicat, seductoris & pseudo-Profetae, quem nunc pro meritis tractari vides"; Bernard, *John*, 598: "τοῦ ἀνθρώπου τούτου, «of this person», a contemptous way of speaking"; Ridderbos, *John*, 582: "She [gatekeeper] apparently did not have a high opinion of Jesus [«this man»]").

comprende sei *cola*, che dal punto di vista sintattico corrispondono a sei frasi, quattro indipendenti (18,18adef) e due dipendenti (18,18bc).

1) *Le due frasi dipendenti* sono inserite come una parentesi tra le prime due indipendenti, che parlano dei servi (18,18ad). La prima dipendente (18,18b), participiale congiunta, ha valore temporale (ἀνθρακιὰν πεποιηκότες, "avendo fatto / dopo aver fatto un fuoco di carboni"); la seconda (18,18c) ha valore causale (ὅτι ψῦχος ἦν, "poiché era freddo") e logicamente precede la prima come causa ed effetto. Le due frasi dipendenti sono importanti perché descrivono il punto di partenza della scena: fa freddo, e i servi accendono un fuoco, che diventa il motivo d'incontro tra loro e Pietro.

2) *Le quattro frasi indipendenti* sono coordinate a due a due (18,18ad.ef) dalla congiunzione καί (18,18df) e sono connesse tra loro dalla congiunzione metabatica δέ (18,18e). In base al nesso tra soggetto e azione, hanno una disposizione parallela secondo lo schema xyx'y'. I soggetti sono i servi e Pietro (xx' = 18,18ae). Il loro parallelismo risulta evidente da tre elementi: a) il sintagma preposizionale μετ' αὐτῶν indica il collegamento di Pietro (x') con i servi (x); b) l'uso dello stesso verbo "stare" accompagnato dalla congiunzione δέ (εἱστήκεισαν δέ / ἦν δὲ ... ἑστώς) presenta la posizione eretta dei presenti; c) il chiasmo nella disposizione dei soggetti e dei verbi (εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται / ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἑστώς) conferisce bellezza al parallelismo delle frasi. Anche nelle due frasi indipendenti riguardanti le azioni (yy' = 18,18df) il *parallelismus membrorum* è evidente: καὶ ἐθερμαίνοντο / καὶ [ἦν] θερμαινόμενος.

3) Il verbo ἵστημι. Nel paragrafo Y ricorre tre volte: ὁ δὲ Πέτρος εἱστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω (18,16a), εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται (18,18a), ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ' αὐτῶν ἑστώς (18,18e). Due volte ha per soggetto Pietro e forma una inclusione tra la prima e l'ultima unità del paragrafo (18,16a.18e); due volte torna nella quarta unità, precisamente nella prima e nella penultima riga, formando anche qui un'inclusione (18,18ae). In tutti questi casi il verbo "stare" non descrive una situazione "statica" e tranquilla, ma piuttosto una condizione di attesa – Pietro attende che qualcuno lo faccia entrare – o una circostanza foriera di crisi, come quella di Pietro tra i servi.

4) I verbi ἀκολουθέω e ἵστημι. Pietro è il soggetto sia del verbo di movimento ἀκολουθέω, posto all'inizio del paragrafo (18,15a), sia del verbo di stato ἵστημι, che lo descrive prima "fuori, presso la porta" (18,16a), poi dentro tra i servi mentre si scalda "con loro" (18,18e). Se mettiamo insieme i tre testi abbiamo la sequenza di tre scene, che segnano un decisivo cambiamento di situazione: quando Pietro "seguiva Gesù" – anche se questi era "legato" e "condotto" dalla truppa degli aggressori (18,12d.13a) – poteva ancora sentirsi da lui "custodito" e non abbandonato alla "rovina" (17,12; 18,9); confuso invece tra i servi del sommo sacerdote, mentre si scalda "con loro", viene a trovarsi nel tempo pericoloso della tentazione, previsto da Gesù (13,37-38; cfr. Lc 22,31-32).

3.2.2. Secondo paragrafo (A': 18,19-21)

La parte centrale della pericope (18,19-24) presenta gli avvenimenti accaduti nella casa del sommo sacerdote. Si divide in due paragrafi (A'B' = 18,19-21.22-24). Il nostro contiene l'interrogatorio del sommo sacerdote e la risposta di Gesù. Per il fatto che i due personaggi fungono da unici protagonisti attivi, il paragrafo si distingue facilmente da quelli contigui: Pietro, il personaggio principale del paragrafo precedente (Y: 18,15-18), temporaneamente sparisce dalla scena, mentre nel paragrafo seguente (B': 18,22-24) al posto del sommo sacerdote subentra il suo servo, che compie un atto violento contro Gesù, da cui riceve la risposta pertinente. Di conseguenza, i personaggi, il tema e il lessico permettono di vedere in 18,19-21 un paragrafo autonomo, distinto da quelli del contesto precedente e seguente.

Il paragrafo A' si divide in tre unità.

La prima unità (18,19a-20a):

18,19	a	Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν
	b	περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
	c	καὶ περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ.
18,20	a	ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς·

La prima unità (18,19a-20a) è composta da quattro *cola*. Questa delimitazione suscita un'obiezione riguardo all'ultimo *colon* (18,20a), che sembra collegarsi meglio con l'unità seguente, perché introduce il discorso diretto di Gesù ivi contenuto. In questo caso 18,19 sarebbe un περίοδος τρίκωλος, riguardante solo le domande del sommo sacerdote. A questa obiezione rispondiamo facendo notare tre motivi a favore della delimitazione proposta: *primo*, i due verbi ἠρώτησεν/ἀπεκρίθη delle due righe estreme sono correlativi e danno all'unità una certa completezza; *secondo*, il *colon* in questione (18,20a) introduce il discorso diretto, contenuto non solo nell'unità seguente (18,20b-e), ma anche in quella successiva (18,21); *terzo*, si riconosce senza difficoltà la distinzione tra la parte narrativa della prima unità (18,19a-20a) e quella locutoria delle due seguenti (18,20b-21e). Preferiamo quindi mantenere la delimitazione sopra proposta.

Riguardo alla composizione dell'unità notiamo tre aspetti:

1) I quattro *cola* sono disposti a chiasmo secondo lo schema xyy'x' in base alla distinzione tra l'introduzione narrativa e il riassunto degli enunciati: le righe esterne (xx' = 18,19a.20a) servono da introduzione, quelle interne (yy' = 18,19bc) da riassunto delle domande del sommo sacerdote. Le righe esterne sono parallele per la presentazione dei due interlocutori in rapporto reciproco – Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ... τὸν Ἰησοῦν / αὐτῷ Ἰησοῦς – e nell'interazione tipica del dialogo: ἠρώτησεν/ ἀπεκρίθη; quelle interne, coordinate mediante la congiunzione καί, hanno in comune le preposizioni iniziali περί / καὶ περί che introducono i contenuti del dialogo, e i termini μαθητῶν/διδαχῆς, che si richiamano come causa ed effetto: uno "apprende" (μανθάνω) perché qualcuno "insegna" (διδάσκω), "discepolo" è colui

che riceve un "insegnamento"[55]. I termini μαθηταί e διδαχή costituiscono i due temi che saranno sviluppati in ordine inverso dalla risposta di Gesù nelle due unità seguenti[56].

2) La composizione dell'unità inoltre è caratterizzata da una specie di ἐπιφορά (= *sinonimia epiforica*)[57]: alla fine dei quattro *cola* si nota, infatti, la sequenza Ἰησοῦν/αὐτοῦ/αὐτοῦ/Ἰησοῦς, dove nome e pronome[58], entrambi ripetuti due volte a chiasmo, riguardano lo stesso protagonista. Questa figura non solo circoscrive l'unità ma mette anche in rilievo la persona di Gesù. A prima vista può colpire il diverso ordine dei termini nelle due righe parallele, la prima e l'ultima, dove il soggetto è all'inizio della prima e alla fine dell'ultima:

x: soggetto + verbo + complemento = Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν
x': verbo + complemento + soggetto = ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς.

In realtà l'inversione del soggetto è in funzione della *dispositio*, serve cioè a mettere il nome e il pronome di Gesù in posizione epiforica, alla fine delle righe.

3) Nelle due domande del sommo sacerdote, espresse in circostanze simili ad un interrogatorio giudiziario, possiamo riconoscere la figura detta ζήτησις[59]. Dato che le parole indirizzate a Gesù non sono presentate esplicitamente, ma sono riassunte dal narratore, non è facile valutare con quale tipo di ζήτησις abbiamo a che fare. Questa infatti può essere di tre tipi: *an fecerit* (*status coniecturae*), *an hoc fecerit* (*status finitionis*) e *an iure fecerit* (*status qualitatis*)[60]. In base alla risposta di Gesù sembra che si tratti del secondo tipo, relativo alla definizione (ὅρος, *an hoc*) dei contenuti[61];

---

[55] Infatti, il sostantivo μαθητής è composto dal tema μαθ di μανθάνω ("imparo") e suffisso nominale -τής a indicare la persona che compie l'azione, e significa "colui che impara", "allievo", discepolo", "studente" (Romizi, *Greco antico*, "μαθητής", 780).

[56] Moloney, *John*, 491: "The link between the interrogation over the *mathētai* and the *didachē* in v. 19 and Jesus' response in vv. 20-21 is rarely noticed, not even in studies that focus on this section of the narrative".

[57] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 632.656; la *synonymia* è un "allgemeinster Terminus", che comprende naturalmente anche la sostituzione del nome col pronome: "quotiens in conexa oratione pluribus verbis unam rem significamus" (§ 650).

[58] Una regola di retorica dice: "inter nomina aut pronomina in eosdem casus cadentia nomen diversi casus interveniat" (Lausberg, *Handbuch*, § 965); l'evangelista osserva anche questo dettaglio variando il caso del nome: Ἰησοῦν/Ἰησοῦς.

[59] Aretius, *Commentarii*, 1009: "Pontifex, ut ordinarius iudex Christo duo proponit ζητήματα: prius de discipulis, posterius de doctrina". Ζήτησις significa "ricerca", "indagine"; ζήτημα invece "oggetto di ricerca" (cfr. Romizi, *Greco antico*, 591): nel primo vocabolo il suffisso nominale -σις indica l'azione, nel secondo il suffisso -μα indica l'effetto dell'azione.

[60] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 92 (qui sono indicati anche i paragrafi dove i termini sono spiegati) e § 134.

[61] Cfr. 18,21c: "τί ἐλάλησα αὐτοῖς". Così Schlichting, *Commentaria*, 130: "*Interrogavit Iesum de discipulis eius*. Quinam scilicet essent & ubi essent? ... *Et de doctrina eius*. Quaenam esset? Rei solent examinari" (il corsivo è dell'autore).

ma se si guarda a casi analoghi, si potrebbe pensare al terzo tipo, relativo alla conformità dei fatti con la norma (ποιότης, *an iure*)[62].

La seconda unità (18,20b-e):

18,20	b	ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ,
	c	ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ,
	d	ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται,
	e	καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν.

La risposta di Gesù comincia dalla seconda domanda del sommo sacerdote riguardante la dottrina. È composta da quattro *cola*, collegati fra loro in diversi modi.

1) In base al parallelismo sinonimico delle righe prima e ultima, e al parallelismo sintetico delle due righe interne, l'unità è costruita a chiasmo secondo lo schema xyy'x'[63]. Il parallelismo sinonimico delle righe esterne (xx' = 18,20be) si fonda sulla ripetizione del verbo λαλέω (λελάληκα/ἐλάλησα) e sulla descrizione della circostanza in cui è accaduto l'atto del "parlare" (παρρησίᾳ / ἐν κρυπτῷ ... οὐδέν). Nei due dativi di *modo* si osserva il passaggio dall'aspetto positivo ("apertamente") a quello negativo (con doppia negazione: "di nascosto [= *non*-apertamente] ... *nulla*"[64]; il dire la stessa cosa in positivo e in negativo è caratteristico del parallelismo sinonimico. A loro volta le righe interne (yy' = 18,20cd) sono in parallelismo sintetico perché costituite sintatticamente da una frase principale e da una frase dipendente locale che la completa: alle locuzioni preposizionali ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ corrisponde, nella forma di una certa *reduplicatio* (ciò che sta alla fine di un *colon* è ripetuto all'inizio di quello seguente)[65], l'avverbio di stato in luogo ὅπου. Il parallelismo tra le due righe interne si fonda anche su altri

[62] Cfr. Gv 2,18; 5,10-13.18; 7,19-24 ecc. Così Flacius Illyricus, *Glossa*, 450: "Prior Caiphae interrogatio de discipulis videtur ad *seditionem* referri posse, posterior de doctrina ad *haeresin*"; Aretius, *Commentarii*, 1009: "Quaerit [Iesum] cur illos circundat [discipuli] ... *Seditionem* videbatur spirare res & manifestum erat *schisma*, quod Christus discipulos haberet separatos" (il corsivo è nostro).

[63] La riconoscono anche Heil, *Blood and Water*, 36, Howard-Brook, *Discipleship*, 389, Panimolle, *Giovanni*, 396 e Weidemann, *Tod Jesu*, 290, individuando in 18,20 una disposizione colometrica uguale alla nostra.

[64] I due termini antitetici si trovano anche in 7,4. Il sostantivo παρρησία si traduce anzitutto come "libertà di parlare", "piena facoltà di parlare", ed in senso traslato: "coraggio", "franchezza", "fiducia" (cfr. Rocci, *Vocabolario*, "παρρησία", 1441 § a), ma assume qui, come *dativus modi* (cfr. BDR, *Grammatik*, § 198,4), il senso avverbiale e significa "apertamente", "pubblicamente", cfr. BDAG, *Lexicon*, "παρρησία", 781 § 2; Zorell, *Lexicon*, "παρρησία", 1013 § 3; Kittel – Friedrich – Bromiley, *Theological Dictionary*. *Abridged*, "παρρησία", 1794 § C1. Così commentano Grotius, *Annotationes*, 1120: "παρρησίᾳ est palam"; Schlichting, *Commentaria*, 130: "Respondit Jesus, Ego παρρησίᾳ Id est, palam, aperte, publice, cui opponitur mox ἐν κρυπτῷ"; Aretius, *Commentarii*, 1009: "παρρησίᾳ ... in compitis, in publicis coetibus"; similmente molti commentari moderni.

[65] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 619.

elementi: alla sequenza ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα (soggetto + avverbio di tempo [√πᾶς][66] + verbo), corrisponde la seguente: πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται (aggettivo πᾶς + soggetto + verbo). Inoltre il verbo, συνέρχονται e il termine συναγωγῇ sono "affini", non soltanto per la presenza del preverbio συν-, ma anche per la loro funzione semantica: συναγωγή, prima di assumere il senso concreto di "sinagoga" (edificio), originariamente significava "riunione", "adunanza"[67], e συνέρχομαι indica l'atto di "riunirsi", "incontrarsi"[68].

2) I quattro cola si possono leggere anche in una struttura parallela secondo lo schema xx'yy'. È forte il parallelismo tra le prime due righe (xx' = 18,20bc):

> ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ,
> ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ.

La sequenza dei termini è la stessa: soggetto + avverbio + verbo + luogo, e il loro significato ne mostra il parallelismo sinonimico: è ripetuto il pronome ἐγώ; seguono, con funzione avverbiale, due parole aventi la stessa derivazione etimologica (παρρησίᾳ/πάντοτε)[69]; paralleli sono anche i verbi (λελάληκα/ἐδίδαξα) e i complementi di luogo (τῷ κόσμῳ / ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ). Due annotazioni su questi complementi: il sintagma τῷ κόσμῳ, che sta alla fine della prima riga, è un esempio di *metonimia*, definita come "nominis pro nomine positio"; ciò vuol dire che il *verbum proprium* ("tutti gli uomini") viene sostituito da un'altra parola ("mondo") il cui senso è in chiara relazione con quello propriamente inteso; così τῷ κόσμῳ significa "a tutto il mondo", "a tutti gli uomini"[70] (come in francese l'espressione "tout le monde" sta per "tutti")[71]. Quanto al sintagma καὶ ἐν τῷ ἱερῷ (18,20c), è vero che allunga la riga e sembra rompere un po' il ritmo di lettura dell'intera unità 18,20b-e; ma è probabile che così l'evangelista abbia voluto dare rilievo alla menzionata espressione, come osserva un commentatore[72]. Meno

---

[66] Si noti che πάντοτε deriva dall'aggettivo πᾶς; cfr. MONTANARI, *Vocabolario,* "πάντοτε", 1466; THAYER, *Lexicon*, "πάντοτε", 476.

[67] Cfr. MOULTON – HOWARD, *Accidence*, 325; MONTANARI, *Vocabolario,* "συναγωγή", 1912 § a; ROCCI, *Vocabolario*, "συναγωγή", 1747.

[68] Cfr. MONTANARI, *Vocabolario*, "συνέρχομαι", 1933; ROCCI, *Vocabolario*, "συνέρχομαι", 1764-1765; HOWARD-BROOK, *Discipleship*, 387.

[69] Come πάντοτε anche παρρησία è costruita dall'aggettivo πᾶς, "ogni", "tutto": cfr. BDAG, *Lexicon*, "παρρησία", 781: "πᾶς, ῥῆσις"; THAYER, *Lexicon*, "παρρησία", 491: "πᾶν and ῥῆσις"; ROCCI, *Vocabolario*, "παρρησία", 1441: "πᾶν e √ῥε"; MONTANARI, *Vocabolario*, "παρρησία", 1515: "πᾶς, ῥητός".

[70] Cfr. LAUSBERG, *Handbuch*, §§ 565-567; CAMERARIUS, *Notatio figurarum*, 294: "Et aliquanto post: τῷ κόσμῳ. μετωνυμικῶς. Universis in hoc mundo. Id est cunctis hominibus"; PISCATOR, *Secundum Johannem*, 706: "τῷ κόσμῳ. Id est ... hominibus in mundo"; SCHLICHTING, *Commentaria*, 130: "Id est, omnibus hominibus qui voluerunt audire".

[71] Cfr. BARRETT, *John*, 441.

[72] BENGEL, *Gnomon*, 373, nota l'enfasi nell'aggiunta dell'articolo: "Et inde articulus τῷ, templo adjectus, epitasin facit", dove *epitasis* non indica una delle fasi dell'intreccio drammatico (cfr. LAUSBERG, *Handbuch*, §§ 1194.1197; ID., *Elemente*, § 52b; MARCHESE, *Dizionario di retorica*, 103-104),

evidente, a prima vista, sembra il parallelismo tra le altre due righe (yy' = 18,20de); ma diventa chiaro se in 18,20d si sottintende il verbo "parlare" di 18,20b e di 18,20e: Gesù ha parlato dove si radunano tutti i Giudei e mai di nascosto; i due elementi di connessione per contrasto sono: ὅπου πάντες / ἐν κρυπτῷ ... οὐδέν.

3) Attenta considerazione merita il pronome personale ἐγώ. Ricorre ben tre volte nelle due unità contenenti la risposta di Gesù: due volte all'inizio della prima (18,20bc) e una volta alla fine della seconda (18,21e), creando un'inclusione che circoscrive le parole di Gesù. Sia per questo fatto sia perché sta al nominativo[73], il pronome è carico di enfasi.

La terza unità (18,21a-e):

18,21	a	τί με ἐρωτᾷς;
	b	ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας
	c	τί ἐλάλησα αὐτοῖς·
	d	ἴδε οὗτοι οἴδασιν
	e	ἃ εἶπον ἐγώ.

La terza unità contiene la seconda parte della risposta di Gesù, che – nell'ordine inverso già notato sopra – si riferisce alla prima domanda del sommo sacerdote riguardante i discepoli. Proprio per questo comincia con una *interrogatio* che, tra le sue varie funzioni, qui potrebbe avere quella della *admiratio* e quindi trasformarsi in un'affermazione del tipo: volendo sapere qualcosa sui miei discepoli "non dovresti interrogare me" ma i miei discepoli; la *interrogatio* potrebbe rientrare anche nell'*acrius imperandi genus* e avere quindi la funzione di un comando, del tipo: "non interrogare me". Tale funzione è confermata dai due imperativi seguenti: ἐρώτησον e ἴδε (18,21bd)[74].

1) L'unità è composta da cinque *cola* disposti secondo lo schema xyx'y'x". Il criterio di questa struttura è grammaticale: ciò che unisce xx'x" (= 18,21ace) sono gli elementi iniziali delle righe (τί – τί – ἅ): i primi due sono pronomi interrogativi (τί), il terzo è un pronome relativo[75]. Inoltre questi *cola* sono collegati dal fatto che

ma semplicemente "aumento nell'intensità / forza", "enfasi" (cfr. Liddell – Scott, *Lexicon*, "ἐπίτασις", 664 § 3).

[73] Cfr. BDR. *Grammatik*, § 277,1.

[74] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 768, sulle "mehrere Funktionen" della *interrogatio*, tra le quali la domanda come espressione di *admiratio* oppure *acrius imperandi genus*. Si noti l'ordine delle parole nella frase che, preponendolo al verbo, pone l'enfasi sul pronome personale με (cfr. Buscemi, "Prolessi", 40-41; BDR, *Grammatik*, § 472,1).

[75] Il primo pronome interrogativo τί ha il valore avverbiale di "perché" ed è la forma abbreviata di διὰ τί (cfr. BDR, *Grammatik*, § 299,3³; Montanari, *Vocabolario*, "τίς, τί", 2009 § Bd); il secondo pronome interrogativo τί è impiegato al posto di un pronome relativo (cfr. Zorell, *Lexicon*, "τίς, τί", 1325 § I; BDR, *Grammatik*, § 298,4; BDAG, *Lexicon*, "τίς, τί", 1007 § 1aβ1); invece il pronome relativo ἅ è una *constructio pregnans* (una forma di brachilogia) che include il dimostrativo nel relativo (ἅ = ταῦτα ἅ) (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, §§ 1659.2509.2518.3044; BDR, *Grammatik*, § 293,3d; Cignelli –

tutti e tre riguardano la persona di Gesù, sia come oggetto sia come soggetto dei loro verbi (με ἐρωτᾷς / ἐλάλησα / εἶπον ἐγώ). A loro volta le righe yy' (= 18,21bd), oltre ai due verbi iniziali aventi lo stesso modo (gli imperativi ἐρώτησον e ἴδε), sono unite tramite i termini che sono legati dalla relazione causa-effetto (ἀκηκοότας e οἴδασιν, "hanno udito" *quindi* "sanno"). Infine yy' sono collegati dal riferimento agli uditori e seguaci di Gesù, mentre xx'x" si riferiscono alla sua persona.

2) Un secondo schema si ottiene analizzando la composizione dal punto di vista sintattico: xyzy'z'. Isolata l'interrogazione iniziale (x = 18,21a), i quattro *cola* seguenti si uniscono a due a due in parallelismo sintetico, per cui hanno origine due περίοδοι δίκωλοι: ambedue iniziano con un imperativo (ἐρώτησον/ἴδε); ambedue hanno una frase relativa nella seconda riga; ambedue sono collegati da verbi che si integrano (l'ascoltare corrisponde al parlare, il sapere al dire). L'imperativo posto all'inizio di ambedue mette l'accento sui verbi "ascoltare" e "sapere", sui destinatari dell'insegnamento di Gesù, i discepoli in senso largo.

3) Un terzo schema compositivo è relativo alla figura retorica della *gradatio*, che è una *reduplicatio* progressiva, sul modello di una scala di vari gradini, secondo la seguente definizione: "climax est gradatio, cum ab eo, quo sensus superior terminatur, inferior incipit, ac dehinc quasi per gradus dicendi ordo servatur"[76]. Lo schema è rappresentato dalle lettere seguenti: /...x/x...y/y...z. Il testo si può riprodurre a scala così:

τί **με** ἐρωτᾷς;
ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας
τί ἐλάλησα αὐτοῖς·
ἴδε οὗτοι οἴδασιν
ἃ εἶπον **ἐγώ**.

Osservando la scala notiamo che alle estremità si trova il pronome di prima persona με/ἐγώ che fa da inclusione; la corrispondenza tra ἐρωτᾷς/ἐρώτησον è ovvia; la relazione tra ἀκηκοότας/ἐλάλησα, come quello tra οἴδασιν/εἶπον, è di complementarietà; evidente infine è il rapporto tra le forme pronominali αὐτοῖς/οὗτοι. Tenendo davanti agli occhi lo schema della "scala", si può cogliere meglio ciò che è proprio dei singoli schemi. Il primo, fondato sugli elementi grammaticali, attira l'attenzione sui contenuti della διδαχή (τί, ἅ: cfr. 18,19c) e su questa invita il sommo sacerdote a informarsi presso gli uditori (ἐρώτησον, ἴδε); il secondo schema, fondato su base sintattica, nota due περίοδοι δίκωλοι, connessi da verbi di significato complementare (ἀκηκοότας/ἐλάλησα + οἴδασιν/εἶπον) e osserva che gli imperativi (ἐρώτησον/ἴδε), reggenti i due periodi, mettono l'accento sugli "uditori, che sanno"

PIERRI, *Sintassi*, § 38). Tutti questi "mutamenti grammaticali" rendono possibile (e nello stesso tempo percettibile) il passaggio τί – τί – ἅ, creando lo schema xx'x" e facendo del secondo τί una specie di "ponte" tra il primo τί e ἅ.

[76] LAUSBERG, *Handbuch*, § 623; il § 624 ricorda che il termine ultimo di un *colon* e il primo di quello seguente può variare secondo tutti i vari modi permessi dalla *synonymia*.

(ἀκηκοότας/οἴδασιν), direttamente collegati agli imperativi; il terzo schema mette in evidenza il pronome di prima persona, che sta alle estremità della scala e che é il soggetto delle frasi relative dei due περίοδοι δίκωλοι. Nel terzo schema dunque Gesù è il maestro che insegna (ἐλάλησα/εἶπον); se il sommo sacerdote vuole sapere "sui suoi discepoli", deve interrogare loro, perché "hanno ascoltato" e "sanno", sono quindi in grado di rispondere (cfr. 9,21).

3.2.3. TERZO PARAGRAFO (B': 18,22-24)

Con la fine della risposta di Gesù, marcata da un'inclusione (ἐγώ – 18,20bc.21e), termina anche il paragrafo A'. Il v. 22 dà inizio al paragrafo B', in cui appare un nuovo personaggio: "una delle guardie". Comprende tre unità. La prima unità (18,22) descrive il suo atto violento e le sue parole contro Gesù. La seconda unità (18,23) contiene la risposta di Gesù alla guardia. La terza (18,24) mette di nuovo in scena il sommo sacerdote, questa volta però non come personaggio attivo, ma come destinatario dell'invio fatto da Anna[77].

La prima unità (18,22a-d):

18,22	a	ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος
	b	εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρετῶν
	c	ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ εἰπών·
	d	οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ;

La prima unità (18,22a-d) è composta da quattro *cola*, che con il minimo di parole descrivono un gesto grave, ingiusto e umiliante, compiuto da un servo del sommo sacerdote contro Gesù. Il parallelo sinottico di questo episodio sta alla fine del processo di Gesù davanti al sinedrio, quando confessa di essere il Messia e il Figlio di Dio; là a colpire Gesù sono in tanti (Mc 14,65; Mt 25,67-68; Lc 21,63-65).

In base alla sintassi si distinguono tre parti: a) il participio assoluto del primo *colon* (αὐτοῦ εἰπόντος), mediante il pronome dimostrativo anaforico ταῦτα posto all'inizio, si riferisce al precedente discorso rivolto da Gesù al sommo sacerdote; b) la frase principale, contenuta nei *cola* secondo (soggetto) e terzo (verbo finito ἔδωκεν + participio modale εἰπών), descrive il gesto del servo e introduce le parole che l'accompagnano; c) il discorso diretto dell'ultimo *colon* riporta le parole di rimprovero del servo nei riguardi di Gesù. Su questa base è facile riconoscere nella composizione dell'unità il seguente schema chiastico xyy'x': le righe esterne (xx' =

[77] Gv 18,24 presenta un'informazione inattesa e sorprendente: certamente nei versetti 19-21 era il sommo sacerdote ad eseguire l'interrogazione, eppure ora si dice che Gesù viene mandato πρὸς ... τὸν ἀρχιερέα. Il problema sarà esaminato più avanti.

18,22ad) si riferiscono alle parole di Gesù e a quelle del servo[78], le righe interne (yy' = 18,22bc) riguardano il soggetto e la sua azione.

Sono utili tre annotazioni: sul servo, il suo gesto e le sue parole. Il servo è uno degli ὑπηρέται del sommo sacerdote là presenti, della stessa categoria degli ὑπηρέται mandati con Giuda al Getsemani (18,3b.12b). Il suo gesto è descritto con il termine ῥάπισμα, "schiaffo", che nel NT ricorre solo tre volte: qui, e al plurale in Gv 19,3 al momento della flagellazione e in Mc 14,65 (ῥαπίσμασιν)[79]. Il servo accompagna il gesto con la parola (εἰπών) con cui vorrebbe motivarlo: il suo enunciato assume la forma di una "domanda retorica", un'interrogazione cioè che non aspetta nessuna risposta, in quanto essa stessa corrisponde a una formulazione affermativa, prossima alla *exclamatio*[80]. L'enunciato della guardia, infatti, potrebbe essere formulato come un'asserzione del tipo "Hai risposto *male* al sommo sacerdote!". La domanda retorica ("*Così* rispondi al sommo sacerdote?"), però, fa crescere notevolmente l'enfasi della locuzione.

La seconda unità (18,23a-e):

18,23	a	ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς·
	b	εἰ κακῶς ἐλάλησα,
	c	μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ·
	d	εἰ δὲ καλῶς,
	e	τί με δέρεις;

La risposta di Gesù, riportata nella seconda unità, è collegata all'unità precedente tramite un termine gancio, il verbo ἀποκρίνομαι, che ha lo stesso soggetto, Gesù, ma un diverso destinatario, il sommo sacerdote o il servo (αὐτῷ): ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ (18,22d) / ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς (18,23a).

In base alla sintassi – isolata l'introduzione (18,23a) che serve da connessione tra questa unità e quella precedente – la risposta di Gesù pone al servo un'alternativa mediante due periodi ipotetici, due περίοδοι δίκωλοι. In ogni periodo sia la protasi sia l'apodosi hanno due elementi. Nel primo periodo (18,23bc) la disposizione degli elementi è chiastica (xyy'x'): avverbio + verbo nella protasi, verbo + aggettivo sostantivato nell'apodosi, per cui si ha che l'avverbio κακῶς e il corrispondente

[78] Lo stesso verbo al participio si riferisce sia alle parole di Gesù sia a quelle del servo: εἰπόντος del primo *colon* concerne le parole di Gesù al sommo sacerdote, εἰπών del penultimo *colon* introduce quelle del servo contro Gesù.

[79] Quanto al dove precisamente Gesù è stato colpito, se alla guancia (lat. *bucca*) o alla mascella (lat. *maxilla*), è utile citare Grotius che dà la più precisa descrizione: "ῥάπισμα ... percussit *super maxillam* ... sic solent facere ... vide historiam I Reg XXII,24" (*Annotationes*, 1120; il corsivo è nostro). In 1 Re 22,24 è scritto: "Allora Sedecìa, figlio di Chenaanà, si avvicinò e percosse Michea sulla guancia (לְחִי TM = σιαγών LXX) dicendo: «In che modo lo spirito del Signore è passato da me per parlare a te?»".

[80] Lausberg, *Elemente*, § 445,2: "Auf die [rhetorishe] Frage wird deshalb auch keine Antwort erwartet, da sie ja die der *exclamatio* nahestehende Formulierung einer Aussage ist".

aggettivo κακοῦ stanno all'inizio del primo e alla fine del secondo *colon* (xx')[81], mentre viceversa i verbi ἐλάλησα e μαρτύρησον stanno alla fine del primo e all'inizio del secondo *colon* (yy'). Nel secondo periodo ipotetico (18,23de) invece la costruzione è parallela (xyx'y'): nella protasi l'ordine degli elementi è come nella protasi del primo periodo (18,23b), cioè avverbio + verbo (il verbo ἐλάλησα è sottinteso); viceversa nell'apodosi l'ordine non è come nel primo periodo, ma prima c'è la congiunzione interrogativa poi il verbo.

Il discorso diretto di Gesù, quindi, è disposto in quattro *cola*, due ordinati secondo lo schema chiastico xyy'x', due secondo quello parallelo xyx'y'. Mettendo insieme le due protasi (18,23bd) si manifesta il parallelismo antitetico tra εἰ κακῶς (ἐλάλησα) / εἰ δὲ καλῶς[82]; mettendo ugualmente insieme le due apodosi si ha il parallelismo sintetico, come tra colpa e pena, tra μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ / τί με δέρεις, dove al sintagma περὶ τοῦ κακοῦ corrisponde la congiunzione interrogativa τί, che si può sciogliere nell'espressione τί ἐστιν περὶ οὗ με δέρεις – come la domanda di Pietro τίς ἐστιν; si risolve in quella indiretta τίς ἂν εἴη περὶ οὗ λέγει (Gv 13,23.25) – mentre al verbo μαρτύρησον corrisponde il verbo δέρεις: i due verbi vogliono dire che la pena è ingiusta finché non è dimostrata la colpa. Il detto parallelismo sintetico, che in questo caso è dato dal completamento tra formulazione positiva e negativa, risulta anche dall'accostamento tra la protasi e l'apodosi del secondo periodo ipotetico: se ho parlato bene (καλῶς) – e quindi non c'è colpa – per quale colpa ("perché", τί), mi infliggi la pena? Gesù è sicuro di aver parlato bene davanti al sommo sacerdote (cfr. Es 22,27), perciò sfida il servo a dimostrare il contrario, per cui gli ha dato lo schiaffo; sfida analoga a quella che troviamo in 8,46 riguardante tutto il ministero di Gesù, di cui il nostro episodio nella sua essenzialità può essere un simbolo: τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, διὰ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετέ μοι;

Tutte queste osservazioni portano a riconoscere la bellezza letteraria del discorso di Gesù. È anzitutto da notare la brevità ed il vigore con cui Gesù risponde alla guardia. Ciò sottolinea la consapevolezza della propria innocenza, difesa con

[81] In 18,23bc è da notare inoltre la presenza della *metonimia*, di cui parla Schlichting, *Commentaria*, 130: "*Si male locutus sum testare de malo* ... per metonymiam speciei pro genere" (il corsivo è dell'autore), dove si vede il passaggio dall'aggettivo sostantivato κακός (*genus*) all'avverbio κακῶς (*species*).

[82] L'opposizione tra le due frasi è messa in rilievo tramite la congiunzione coordinante *avversativa* δέ (cfr. BDR, *Grammatik*, § 447,1a) e la presenza degli antonimi κακῶς/καλῶς. A proposito della congiunzione subordinante εἰ delle frasi ipotetiche si noti: nella protasi del primo periodo ipotetico la condizione (εἰ κακῶς) è data come *reale*, ma solo se e quando sarà dimostrata da chi ha il peso della prova (l'imperativo dell'apodosi); nella protasi del secondo periodo ipotetico la condizione (εἰ δὲ καλῶς) è data come *realmente esistente* e la congiunzione εἰ equivale alla causale "poiché", per cui l'apodosi attraverso una domanda (τί με δέρεις) afferma che la punizione è ingiusta: cfr. Smyth, *Greek Grammar*, §§ 2291,1; 2298; 2298a; Viteau, *Syntaxe*, §§ 184-186; BDR, *Grammatik*, §§ 371,1; 372,1; Zerwick, *Biblical Greek*, §§ 303-312; Moulton – Turner, *Syntax,* 115; Thayer, *Lexicon*, "εἰ", 169 § I; BDAG, *Lexicon*, "εἰ", 277 § 1.

coraggio e mitezza[83]. Con la seconda protasi, ellittica del verbo ἐλάλησα, afferma di aver parlato bene[84]. Insieme alla difesa della propria innocenza, per converso Gesù evidenzia l'ingiustizia del comportamento della guardia. Lo fa tramite il διλήμματον (*dilemma*)[85]. La forza di questa figura retorica, popolare nella tragedia, consiste nella presentazione dell'opposizione tra *hoc* / *non hoc*, il cui scopo è provare l'assoluta validità del punto di vista del locutore. Il pathos e la tensione, provocati dal διλήμματον, risultano dal modo in cui vengono proposte le alternative: in realtà l'uditore non ha altra soluzione che negare la propria opinione e confermare quella espressa da colui che gli sta parlando[86]. Nel nostro caso: la guardia non riesce a trovare argomenti contro le parole di Gesù, per cui nello stesso tempo dovrebbe confessare la propria colpa per aver percosso Gesù[87].

La terza unità (18,24):

18,24 a ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον
b πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.

La terza unità conclude non solo il paragrafo B', ma anche il paragrafo A', cioè tutto l'interrogatorio di Gesù presso il sommo sacerdote (18,19-24). Esso viene evidenziato anche da un'*inclusione* (18,19a.24b): Ὁ οὖν ἀρχιερεύς / πρὸς ... τὸν ἀρχιερέα. Una figura retorica, che merita particolare attenzione nel sintagma ἀπέστειλεν οὖν αὐτόν, è la παρένθεσις, riconosciuta da alcuni esegeti del passato[88],

[83] Piscator, *Secundum Johannem*, 706: “Si male, εἰ κακῶς. Brevissime & nervosissime suam innocentiam demonstrat”. Flacius Illyricus, invece, nota che la risposta di Gesù al servo, e indirettamente al sommo sacerdote, è una mite difesa della propria innocenza (*Glossa*, 447: “Iesus leniter suam innocentiam tuetur”).

[84] Bengel, *Gnomon*, 373: “hoc habet vim affirmandi”.

[85] Aretius, *Commentarii*, 1011: “Assentatorem eleganter convincit: nam tota defensio brevi dilemmate est comprehensa”; Piscator, *Secundum Johannem*, 706: “adversarium injuria convincit, per dilemma”; Flacius Illyricus, *Glossa*, 450: “Dilemma est”; Mędala, *Jan II*, 200.

[86] Lausberg, *Handbuch*, § 393.

[87] Aretius, *Commentarii*, 1011: “Impius ergo es, quamcunque partem eligas”; Bengel, *Gnomon*, 373: “Non poterat [servus] *veritatem ipsam* impugnare: *in modo* pecca[vi]sse Jesum, vult indicare; ut innocentissimus quisque saepe insimulatur ab iniquis. Sed *modum* quoque defendit Jesus; non *male*, sed *bene* se locutum declarans“ (il corsivo è dell'autore); Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 271: “Der Mann, der ihn [Jesu] des Unrechts gegen den Hohenpriester bezichtigt, muss sich sagen lassen, dass das Recht auf seiten Jesu ist ... [Jesus ist der] Unschuldige und zugleich Überlegene”.

[88] Camerarius, *Notatio figurarum*, 295: “ἀπέστειλ. αὐτὸν ὁ Ἅνν. Haec est παρένθεσις ἐξηγητική, id est disertiam efficiens expositionem. Miserat, inquid, Iesum Annas ad Caiapham”. Gardiner, “Aorist”, 49, enumera non pochi studiosi che esprimono una opinione simile: Cirillo, Erasmo, Grotius, Bengel, Vatablus, Lutero, Calvino, Castalio, Cornelio a Lapide, Jansen, Lücke, Tholuck, Krabbe, De Wette, Maier, Baumlein, Rosenmüller, Beza, Doddridge, Whitby, Webster e Wilkinson, Griesbach, Knapp, Stroud, Robinson, Geikie, Andrews; Neirynck, “Parenthèses”, 694-695 e n. 11 aggiunge alla lista: Brugensis, Pole, Wokenius, Wolfius, Spitzner, Weber, Kuinoel, Edersheim, Bloomfield, Meyer, Bisping, Van Steenkiste e Fillion. Thouluck e Meyer, però, hanno cambiato idea; Strauss, invece, al

ma recentemente poco considerata[89]. L'uso delle parentesi è una delle caratteristiche dello stile giovanneo[90]. La mancanza di certezza nel suo riconoscimento in 18,24 consiste nella difficoltà della decifrazione dell'aoristo ἀπέστειλεν[91]. Per maggiore chiarezza ne trattiamo i vari aspetti in punti successivi.

1) *Aoristo normale*. Come base di una frase indipendente e accompagnato dalla congiunzione οὖν (presumibilmente metabatica, secondo il suo tipico uso giovanneo), dovrebbe essere interpretato come un normale aoristo[92] e percepito come un verbo che fa andare avanti la narrazione: *misit* (come Vg) / *sent* / "mandò". In questo caso, però, sorge un'obiezione riguardante l'identità del sommo sacerdote: se alla luce di 11,49.51 e 18,13 si identifica ἀρχιερεύς con Caifa, come mai solo adesso si dice che Gesù viene mandato da Anna a Caifa, mentre già nei precedenti vv. 19-

contrario, modificò la sua opinione e si aggiunse a coloro che in 18,24 ritrovano la parentesi. Anche Buttmann, *Grammar*, 200, considera 18,24 come parentesi, nonostante le norme che regolano la figura retorica siano molto esigenti per quanto riguarda l'aoristo nella parentesi.

[89] Neirynck, "Parenthèses", 694: "Such an interpretation is now generally abandoned"; cfr. maggioranza delle edizioni e dei commentari moderni. Ma anche nei tempi passati non mancavano coloro che esprimevano la stessa opinione: Gardiner menziona Crisostomo, Agostino, Alford, Olshausen, Wieseler, Ellicott, Luthardt, Meyer, Godet, Watkins, Lange, Westcott e Plummer ("Aorist", 49). È considerevole notare l'uguale giudizio di Abbott, *Grammar*, § 2462; Burton, *Syntax*, § 48; Bernard, *John*, 602, e quello poi di Van Belle, *Parenthèses*, 315 e Id., "Parenthèses johanniques", 1922.

[90] Cfr. Van Belle, "Parenthèses johanniques", 1922-1929. Esse vengono classificate secondo il *contenuto* (= la loro funzione nella narrazione), le regole *grammaticali* e caratteristiche *stilistiche* (cfr. Id., *Parenthèses*, 106-155; Id., "Parenthèses johanniques", 1929-1932).

[91] Flacius Illyricus, *Glossa*, 451 (e Beza, cfr. Neirynck, "Parenthèses", 695-696) riconosce in 18,24 un'altra figura retorica: "Est quaedam veluti *epanalepsis* aut admonitio, quod iam ante Annas miserit Christum ad Caiapham" (il corsivo è nostro). Se nella sua opinione egli si basa sul verbo ἀπέστειλεν, lo fa erroneamente, dato che "l'epanalessi è la ripresa, dopo un certo intervallo, di una o più parole per rafforzare l'idea che si vuole esprimere" (Marchese, *Dizionario di retorica*, 98). Il verbo ἀποστέλλω, però, non ricorre più nel racconto della passione. Ha invece ragione, se prende in considerazione altri termini (δέω, Ἄννας e Καϊάφας, cfr. 18,12-14 e 18,24). Ancora un'altra figura retorica, detta ὑστερολογία, riconosce in 18,24 a Lapide, *Commentaria*, 608: "Est enim hic hysterologia. Nam Johannes quasi oblitus narrare missionem Jesu ab Anna ad Caïpham, hic eam interserit, ut indicet quis fuerit pontifex qui examinavit Jesum ... nimirum fuisse Caïpham, non Annam ... Hic versus [= 18,24] recto ordine ponendus est post vers. 13". Questa figura, infatti, consiste nella composizione dei due enunciati il cui corso va contrariamente all'ordine naturale (Lausberg, *Handbuch*, § 891: "Die hysterologia gehört dem *ordo artificialis* an und besteht in der dem natürlichen Geschehensablauf entgegengesetzten Anordnung zweiter Satzinhalte ... hysterologia est vel hysteron proteron sententia, cum verbis ordo mutatur"). Non negando la possibilità della sua presenza in 18,24, concentreremo comunque lo sforzo nella spiegazione della παρένθεσις collegata con il verbo ἀπέστειλεν, molto più spesso notata dagli esegeti.

[92] Nel nostro caso, come *aoristo complessivo* (o *constativo*) la cui *Aktionsart* è quella momentanea o puntuale, che esprime l'azione vista in sé come un "tutto" prescindendo dalla durata, dove quindi anche il punto iniziale e il punto finale vengono espressi dentro un "tutto" (cfr. BDR, *Grammatik*, §§ 318,1; 332,1).

21 è detto che l'interrogatorio di Gesù è avvenuto presso il *sommo sacerdote*[93]? Il problema di tale ambiguità non deve necessariamente essere visto come un errore dell'evangelista; piuttosto, dal punto di vista narrativo può diventare una peculiarità del racconto[94]. Con tale interpretazione dell'aoristo ἀπέστειλεν si arriva quindi al punto in cui bisogna affrontare il problema dell'ambiguità dell'identità del sommo sacerdote che interroga Gesù in 18,19-22.

2) *Piuccheperfetto*. D'altro lato, se qui οὖν è riassuntivo, l'aoristo ἀπέστειλεν assume il ruolo di piuccheperfetto[95]: *miserat* / *had sent* (come KJV) / "aveva mandato". Ma allora ci si chiede: perché l'evangelista non ha usato questo tempo

---

[93] VICENT CERNUDA, "Jesús ante Anás", 245-264, cerca di spiegare il fenomeno interpretando il sostantivo ἀρχιερεύς come esempio di *antonomasia*, dato il suo ruolo patriarcale nella più grande delle famiglie sacerdotali di quel periodo (MARCHESE, *Dizionario di retorica*, 25: "antonomasia ... consiste nel sostituire un nome comune ... con un nome proprio ... o viceversa un nome proprio con una caratterizzazione, universalmente conosciuta, del possessore"). Ma questa proposta, che vede Anna come l'ἀρχιερεύς per antonomasia, risulta piuttosto dai dati storici che dal Vangelo stesso: in Gv quel titolo non è mai dato ad Anna; soltanto Caifa è colui al quale l'evangelista attribuisce esplicitamente il titolo di ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου (11,49.51; 18,13c) oppure semplicemente ὁ ἀρχιερεύς (18,24b); i casi ambigui, dove ὁ ἀρχιερεύς è senza il nome proprio, si trovano precisamente in 18,10c.15bc.16c.19a.22d.26a. Non possiamo essere sicuri che i lettori del QV conoscessero bene lo sfondo storico degli avvenimenti accaduti durante la passione. Se avevano bisogno di spiegazione del significato delle parole semitiche come Messia, Cefa, Rabbì/Rabbunì, Golgota, Gabbata e Siloe – τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον χριστός (1,41); Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος (1,42); ῥαββί, ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε (1,38); ραββουνι ὃ λέγεται διδάσκαλε (20,16); Κρανίου Τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθα (19,17); τόπον λεγόμενον λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθα (19,13); Σιλωάμ ὃ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος (9,7) – che (tranne le ultime due) sembrano essere ovvie per ogni cristiano; se inoltre era necessario chiarire alcuni dati topografici o culturali, riguardanti la religione giudaica – ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας (4,3-4); οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις (4,9); Ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθζαθὰ πέντε στοὰς ἔχουσα (5,2); Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, χειμὼν ἦν (10,22); ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε (11,18) e probabilmente πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρὼν ὅπου ἦν κῆπος (18,1cd) –, come mai avrebbero potuto sapere che Anna era un'eminenza grigia a Gerusalemme, vale a dire: il sommo sacerdote che non esercitava più il suo ufficio ma che influiva ancora sulla vita del popolo al livello uguale (se non più alto) a quello del "sommo sacerdote di quell'anno"?

[94] Uno degli strumenti della trasmissione del messaggio, adoperato dal *narrative criticism*, è la *sorpresa* suscitata nel lettore. Nel nostro caso lo stupore nato nella mente di chi legge 18,24 lo inviterebbe alla riflessione e alla ricerca sull'identità del sommo sacerdote e, chissà, forse alla scoperta di un messaggio *sottinteso* nel racconto.

[95] Cfr. KNABENBAUER, *Commentarius*, 527; BENOIT, "Jésus devant le Sanhédrin", 298. È un fenomeno noto nel greco neotestamentario, cfr. WINER, *Grammar*, 343-345; ZERWICK, *Biblical Greek*, § 290; BDR, *Grammatik*, § 347 n. 1; ROBERTSON, *Grammar*, 821; BURTON, *Syntax*, § 48; ABBOTT, *Grammar*, §§ 2460-2461; BAKKER, *Grammar*, 43-45 (quest'ultimo presenta l'aoristo come equivalente al piuccheperfetto inglese, trovato nella narrazione di Tucidide). Ecco alcuni esempi: Mc 6,17 (cfr. 6,16); Lc 2,50? (cfr. 2,49); Gv 2,2? (cfr. 2,1); 6,24 (cfr. 6,22); 12,14? (cfr. 12,12-13); 19,23 (cfr. 19,18); At 14,27 (cfr. 13,4–14,25). VON WAHLDE, "Redactional Technique", 520-533, parla della natura parentetica di alcuni passi giovannei (4,30-40; 6,22-24 e 12,12-13), considerati come il frutto della redazione successiva del QV.

(ἀπεστάλκει) per dissipare qualsiasi dubbio[96], tanto più che la forma grammaticale del piuccheperfetto è ben presente nel QV[97]? Una difficoltà ulteriore risulta dal fatto che la congiunzione unita al verbo ἀπέστειλεν non è né γάρ né δέ (le quali introducono la maggioranza delle parentesi in Gv[98]) ma οὖν, la congiunzione cioè che non appartiene alla parentesi, ma la segue per far tornare la narrazione al corso principale degli eventi (οὖν *resumptivum*)[99].

3) *Il v. 24 come parentesi*. Se l'aoristo viene interpretato come piuccheperfetto, 18,24 sarebbe da considerarsi come una παρένθεσις. In tal caso si otterrebbero due fenomeni, riguardanti uno la struttura letteraria, l'altro la narratività. Dal punto di vista letterario, infatti, se in 18,24 avessimo a che fare con un rimando a 18,13[100], avremmo un'evidente *inclusione* che circoscrive l'incontro di Gesù con i sommi sacerdoti[101], interrotto dall'episodio narrato in 18,15-18. Dal punto di vista narrativo, invece, si guadagnerebbe un'ulteriore prova che entrambi gli eventi – l'interrogatorio di Gesù ed il rinnegamento di Pietro – sono accaduti *contemporaneamente*. Infatti, come la scena dell'interrogatorio di Gesù, grazie alla *Wiederaufnahme* in 18,18ef.25ab, sospende per un momento quella del primo rinnegamento, così la parentesi in

[96] Buttmann, *Grammar*, 199-200: "The use of the *Aorist* instead of the (Latin, German, English) *Pluperfect in subordinate clauses* ... is generally acknowledged. ... In *leading clauses* the case is different ... the form of the Pluperfect is incomparably more necessary ... For it is far more probable that the writers, in case where the temporal reference of the Pluperfect is *absolutely necessary to intelligibility,* would have made use of it, since the Pluperfect form was thoroughly current with them" (il corsivo è dell'autore).

[97] Prescindendo dalle ricorrenze dei verbi ᾔδειν (Mt 3x; Mc 3x; Lc 5x; Gv 17x) e εἱστήκειν (Mt 2x; Mc 0x; Lc 3x; Gv 7x), i quali, nonostante compaiano nel piuccheperfetto, assumono il significato di imperfetto (cfr. Davis, *Grammar*, § 498; Wallace, *Grammar*, 586: "Certain verbs occur frequently [or exclusively] in the perfect and pluperfect tenses *without the usual aspectual significance*. Οἶδα [ᾔδειν] is the most commonly used verb in this category. But other verbs also are used this way: ἵστημι, εἴωθα, πείθω, παρίστημι. These are typically stative verbs" [il corsivo è nostro]), notiamo che l'autore del QV non solo conosce questa forma grammaticale, ma l'adopera più spesso dei Sinottici (cfr. 4,8; 6,17[bis]; 7,30; 8,20; 9,22; 11,13.19.30.44.57); la maggioranza di questi casi esprime o parentesi o l'affermazione che sta fuori posto cronologicamente (cfr. Abbott, *Grammar*, §§ 2480-2481). Statisticamente il piuccheperfetto si trova in Mt 3x; Mc 5x; Lc 8x; Gv 10x.

[98] Cfr. Neirynck, "Parenthèses", 695; Van Belle, *Parenthèses*, 113-114.

[99] Cfr. Van Belle, *Parenthèses*, 119. Si noti che in pochi casi l'aoristo adoperato come piuccheperfetto sembra essere preceduto da οὖν. Per esempio 6,24 (ὅτε οὖν <u>εἶδεν</u> ὁ ὄχλος ... ἐνέβησαν; cfr. τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος ... <u>εἶδον</u> in 6,22); 13,31 (Ὅτε οὖν <u>ἐξῆλθεν</u>, λέγει Ἰησοῦς; cfr. <u>ἐξῆλθεν</u> εὐθύς. ἦν δὲ νύξ in 13,30); 19,23 (Οἱ οὖν στρατιῶται, ὅτε <u>ἐσταύρωσαν</u> τὸν Ἰησοῦν, ἔλαβον; cfr. ὅπου αὐτὸν <u>ἐσταύρωσαν</u> in 19,18). Questi casi in realtà differiscono da 18,24 perché si tratta qui di aoristi che costruiscono frasi *dipendenti*, iniziate da ὅτε, mentre la congiunzione coordinante οὖν si riferisce agli altri verbi, cioè a quelli che sono la base delle frasi *indipendenti* (ἐνέβησαν, λέγει, ἔλαβον), che senza dubbio non hanno niente a che fare con la sfumatura di piuccheperfetto.

[100] Di fatto si ha non solo la corrispondenza contenutistica, ma anche quella lessicale: vengono ripetuti i termini Ἅννας (18,13.24), Καϊάφας (18,13.14.24) e δέω (18,12.24).

[101] Quest'incontro con i sommi sacerdoti durerebbe dalla (probabilmente) brevissima sosta presso Anna (18,13a) fino alle ultime parole pronunciate nella casa di Caifa (18,23).

18,24 arresta momentaneamente il passaggio di Gesù da Caifa a Pilato (cfr. 18,28), anche se l'incontro con il sommo sacerdote è già terminato in 18,23. Se dunque si considera il v. 24 come una parentesi si ha la *sincronia* dei due eventi[102] e l'*unità del luogo* d'azione: né Gesù passa da Anna a Caifa (in 18,24)[103] né Pietro abbandona il cortile del sommo sacerdote[104].

In conclusione, non volendo sminuire la ricchezza delle interpretazioni, non intendiamo risolvere la *crux interpretum* del v. 24 scegliendo una sola delle due possibilità di intendere il verbo ἀπέστειλεν, ma le manteniamo entrambe in attesa di successive chiarificazioni[105]. Ci orientiamo invece a ritenere che l'ambiguità da

---

[102] Bengel, *Gnomon*, 373-374: "Jesum ab Anna ad Caiapham fuisse ductum, indicarat Johannes v. 15 in verbo συνεισῆλθε, et ipsa totius repetita pontificis appellatione: *nunc (v.24) vero id ipsum reassumit*, et expressius memorat ... alapam indignissimam accepit Salvator ... *Una* in aula Pontificis, quanquam in diversis illius locis, ter negavit Jesum Petrus" (il corsivo è nostro). Anche interpretando ἀπέστειλεν come un normale aoristo si ha la *simultaneità* di entrambi gli eventi in forza della sola *Wiederaufnahme*; bisogna però notare che la sua percezione è un po' più debole che non nell'altra interpretazione (piuccheperfetto + parentesi).

[103] Questo passaggio avrebbe luogo durante la lettura di 18,13ab.

[104] Morris, *John 1995*, 665: "[John] does not speak of Peter as moving from one courtyard to another". Mt-Mc, al contrario, annotano il cambiamento del luogo dei rinnegamenti di Pietro (Mt: ἐκάθητο ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ [26,69] => ἐξελθόντα δὲ εἰς τὸν πυλῶνα [26,71]; Mc: ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ [14,66] => ἐξῆλθεν ἔξω εἰς τὸ προαύλιον [14,68]).

[105] Non intendiamo passare del tutto sotto silenzio la terza possibilità interpretativa, proposta da Mahoney, "Miscellanea", 137-144. L'autore, valutando deboli sia il considerare ἀπέστειλεν come piuccheperfetto sia il riconoscere come testo originale quello che "inserisce" il v. 24 tra i vv. 13 e 14 (pp. 137-140), suggerisce di notare in 18,24 l'errore scribale di dittografia (p. 141), il quale avrebbe reso il testo originale ἀπέστειλεν αὐτὸν ὁ Ἅννας δὲ μένων πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα come ἀπέστειλεν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα. Si noti la mancanza delle congiunzioni οὖν e δέ subito dopo il verbo ἀπέστειλεν (il fatto è confermato nei codici A, C^3, ℜ, D^{suppl}, E, K, M, U, Y, Γ, Λ, $Π^*$, 054, 118, 1424, 𝔐, it^q, co^{ach2} [come abbiamo osservato nel § 3.1.2]). Mahoney argomenta che si può avere la congiunzione δέ perfino al quinto posto nella frase (p. 142). Anche se in gran parte siamo d'accordo con ciò che ha affermato alla pagina 140 ("In the case of 18,24 the title [ἀρχιερεύς] seems to be employed unnecessarily, since the identity of Caiaphas is sufficiently clear. It would seem, therefore, that the evangelist wants to make it perfectly clear that by «high priest» he means Caiaphas. The reader would, then, conclude from this that when the writer speaks of «high priest» in 18,15.16.19.22 he is referring to Caiaphas and not to Annas, to whom he nowhere gives the title"), ci sembra troppo "immaginativa" (anche se interessante) la conclusione della sua ipotesi: "St. John records a private, informal enquiry by Caiaphas the high priest in the presence of Annas. At its conclusion Caiaphas departed to another part of the palace where the Sanhedrin was assembling. Then Annas, who rimained after the departure of Caiaphas, sent Jesus to him for a formal religious trial" (p. 144). La nostra valutazione negativa risulta dalle conclusioni formulate durante la critica testuale (vale a dire che nel testo originale si leggeva piuttosto ἀπέστειλεν οὖν; cfr. § 3.1.2) e da una ricostruzione degli eventi non convincente: se il quarto evangelista avesse voluto suggerire l'idea di un'udienza del processo religioso giudaico presso Caifa e il Sinedrio durante la notte della passione di Gesù (e indipendentemente dal raduno e dal consiglio di cui parla 11,47-53), non avrebbe dedicato qualche parola per descrivere quest'episodio? Inoltre, perché Anna non avrebbe dovuto prendere parte al processo? Nel prosieguo della narrazione (18,28-35) colpisce che Anna e Caifa continuino ad agire *insieme*; cfr. ἄγουσιν (18,28a) ... αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον (18,28d) ... τίνα κατηγορίαν φέρετε (18,29c) ... ἀπεκρίθησαν (18,30a) ... εἶπον αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι (18,31d)

parte dell'evangelista sia intenzionale, in vista di ottenere quel "fraintendimento" che è noto come "ironia giovannea"[106] (esperti di narratologia parlano della "polisemia"): nonostante abbia detto chi è il sommo sacerdote di quell'anno e sappia bene (l'evangelista, a differenza dei suoi lettori a cui deve spiegare tutto) chi è il sommo sacerdote per antonomasia in quel tempo a Gerusalemme, Gv sembra voler far perdere le loro tracce per dare risalto alla persona di Gesù, che si muove come tra innominati.

3.2.4. Quarto paragrafo (Y': 18,25-27)

Quest'ultimo paragrafo della pericope si divide in due unità, contenenti rispettivamente il secondo e il terzo rinnegamento di Pietro. Il suo nome, assente dai due paragrafi precedenti (A'B'), torna all'inizio della prima unità e due volte verso la fine della seconda del paragrafo Y' come elemento principale di coesione (18,25a.26b.27a).

La prima unità (18,25a-g):

18,25	a	Ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς
	b	καὶ θερμαινόμενος.
	c	εἶπον οὖν αὐτῷ·
	d	μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ;
	e	ἠρνήσατο ἐκεῖνος
	f	καὶ εἶπεν·
	g	οὐκ εἰμί.

La prima unità, composta da sette *cola*, è caratterizzata da varie ripetizioni. I due *cola* iniziali (18,25ab) sono la ripresa dei due già letti in 18,18ef, con tre variazioni: l'aggiunta di Σίμων a Πέτρος e la cancellazione della congiunzione καί e del sintagma μετ' αὐτῶν. Questo fenomeno letterario, che connette brani lontani

... τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί (18,35c). Certo οἱ ἀρχιερεῖς può indicare non solo Anna e Caifa ma anche gli altri sommi sacerdoti (cfr. Boughton, "Priestly Perspective", 542-543), ma l'ipotesi di Mahoney deve essere infine valutata con le parole di Boughton: "No existing text supports this" (*Ibid.*, 542 n. 86).

[106] Cfr. Clavier, "Ironie", 261-276; Carson, "Understanding Misunderstandings", 89-90; Thatcher, "Sabbath Trick: Unstable Irony", 53-77; Richard, "Double Meaning", 97; Moore, "Rifts", 5; Botha, "Irony I", 209-220; Id., "Irony II", 221-232; Ito, "Irony I", 361-371; Id., "Irony II", 373-387; Duke, *Irony*; Hamid-Khani, *Elusive Language*, 75-85; Connick, "Dramatic", 166; Leroy, *Rätsel und Missverständnis*, 49-155; Rahner, "Mißverstehen um zu verstehen", 212-219; von Scholtissek, "Ironie und Rollenwechsel", 240-255; Anderson, "Gradations", 183; MacRae, "Theology and Irony", 107-113. Il metodo giudaico, giocando sull'ambiguità semantica di una parola, utilizza la tecnica del *tartey mashma* [= "doppio senso"], ben presente in Gv (cfr. Mariano, *Tetelestai*, 34 n. 60).

e che in 18,19-24 vede una collocazione κατ'ἐπεμβολήν[107], permette una disposizione delle due scene del rinnegamento di Pietro e dell'interrogazione di Gesù in modo che si possa stabilire la loro contemporaneità e metterle facilmente a confronto[108]. Grazie a questo non è difficile notare tra il comportamento di Gesù e quello di Pietro un forte contrasto, evidenziato proprio dal fatto che sono raccontati come avvenimenti simultanei[109].

Un'altra ripetizione è presente nei *cola* 18,25cdfg – si noti l'omissione momentanea del *colon* 18,25e – che riprendono sostanzialmente 18,17abcd, solo sostituendo la serva con i servi (cfr. 18,17a con 18,18a.25c). Come in 18,17 anche nei quattro *cola* di 18,25 abbiamo la costruzione parallela xyx'y', in cui xx' (= 18,25cf) sono parti narrative che introducono la conversazione, mentre yy' (= 18,25dg) sono discorsi diretti che si connettono come domanda e risposta. Oltre a questa correlazione, si nota la corrispondenza formale di alcuni elementi: in 18,25cf appare lo stesso verbo εἶπον (pl.) / εἶπεν (sg.) (cfr. λέγει in 18,17ac); in 18,25dg alla domanda μὴ...εἶ; segue la risposta οὐκ εἰμί.

Occorre dire però che 18,25c-g non è una semplice ripetizione di 18,17. Qui infatti si nota la figura della *amplificatio*, precisamente *per incrementum*, cioè "l'accrescimento graduale o sviluppo della materia"[110]. Mentre il primo rinnegamento è stato pronunciato presso una sola persona, la serva portinaia, qui Pietro nega di essere discepolo di Gesù davanti a un gruppo di servi[111]. Cambia in progressione anche lo spazio in cui Pietro si muove: ciò non è detto esplicitamente, ma lo si ricava dal fatto che la portinaia lo incontra "presso la porta" e che l'altro discepolo ottiene

---

[107] 'Επεμβολή significa "inserzione", "parentesi" (cfr. Liddell – Scott, *Lexicon*, "ἐπεμβολή", 617 § 1; cfr. sinonimi in Lausberg, *Handbuch*, §§ 1245.1246: *parembole*; § 860: παρέμπτωσις, *interpositio*), quindi κατ'ἐπεμβολήν indica il procedere "secondo inserzione".

[108] Aretius, *Commentarii*, 1009: "Tota illa historia negationibus Petri inserta est κατ'ἐπεμβολήν ut videri possint *simul* contigisse. *Dum* Pontifex Christum interrogat, ancilla Petrum quasi examinat, & examinandum propinat ministris aulicis"; Schlichting, *Commentaria*, 131: "Redit ad Petrum, qui, *dum* Christus coram Anna tenetur, negat Christum"; Knabenbauer, *Commentarius*, 528: "Discimus a Ioanne primam Petri negationem contigisse, *dum* Christus coram Anna adstitit"; Bengel, *Gnomon*, 373 n. 1: "Ea *dum* fiebant, quae c. 18,19-23 memorantur, ad ignem substitit: quare bis Johannes mentionem stationis insert. (v. 18.25)" (i corsivi sono nostri).

[109] Cfr. Burge, *John*, 493; Mędala, *Jan II*, 201; Culpepper, *Anatomy*, 119.175; Keener, *John*, 1091; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 267; Brown, *John II*, 837.842; Evans, "Peter", 248-249; Kysar, *John*, 274; Moloney, *John*, 491; Id., "Johannine View", 314; Lincoln, *John*, 451.453; Burge, *John*, 493; Loader, *Structure*, 66; Grappe, *Pierre*, 90; Köstenberger, *John*, 519; Larsen, *Recognizing the Stranger*, 171; Mariano, *Tetelestai*, 56-57; Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 192-193.

[110] Mortara Garavelli, *Retorica*, 109.

[111] Aretius, *Commentarii*, 1008: "*Crescit* moles rerum. In prima solum est ancilla: in altera in genere ministri"; Heil, *Blood and Water*, 40: "Peter's second denial of Jesus *intensifies and reinforces* his first denial ... Now a whole group, «they», ask essentially the same question"; Giblin, "Confrontations", 227: "The *escalation* of interrogation" (i corsivi sono nostri).

di "farlo entrare" nel cortile dove stanno i servi (18,16ae)[112]; cresce soprattutto il peso del suo rinnegamento, perché il semplice οὐκ εἰμί di 18,25g è aggravato dalla frase ἠρνήσατο ἐκεῖνος (18,25e), che il *colon* precedente aggiunge alla narrazione di 18,17[113].

Per il nostro tema è interessante notare nella domanda indirizzata a Pietro l'enfasi posta sul sintagma ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ, grazie alla trasposizione del verbo εἶ alla fine del *colon* – in 18,17 l'enfasi cadeva in particolare sul sintagma dispregiativo τοῦ ἀνθρώπου τούτου, posto alla fine del *colon* – e la presenza della figura detta ἐρώτημα, che si attende come risposta un "sì" o un "no"[114], come di fatto avviene: – εἶ; οὐκ εἰμί.

La seconda unità (18,26-27):

18,26	a	λέγει εἷς ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως,
	b	συγγενὴς ὢν οὗ ἀπέκοψεν Πέτρος τὸ ὠτίον·
	c	οὐκ ἐγώ σε εἶδον ἐν τῷ κήπῳ μετ' αὐτοῦ;
18,27	a	πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος,
	b	καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.

L'ultima unità del paragrafo Y' è composta da cinque *cola*. La riga centrale (18,26c) è la domanda (ἐρώτημα) che per la terza volta viene indirizzata a Pietro. È preceduta da un'introduzione narrativa, in cui vi è la descrizione del nuovo personaggio (18,26ab). Colui che si rivolge a Pietro – "uno dei servi del sommo sacerdote" – viene caratterizzato nel *colon* 18,26b dal rimando all'evento raccontato dalla pericope precedente, con la notevole corrispondenza lessicale tra 18,10ad e 18,26b: Πέτρος ... ἀπέκοψεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον / οὗ ἀπέκοψεν Πέτρος τὸ ὠτίον. Per questo – in confronto con i personaggi anonimi delle scene precedenti: la serva portinaia e i servi del sommo sacerdote (cfr. 18,16d.17a.18a.25c) – egli diventa una persona meglio individuata; a ciò contribuisce anche la posizione enfatica del pronome personale ἐγώ (18,26c)[115]. Così abbiamo a che fare di nuovo con l'*amplificatio per incrementum*, dato che l'interlocutore diventa per Pietro più pericoloso, e l'argomento addotto contro Pietro è più concreto e preciso, e quindi più difficile da eludere[116].

---

[112] Aretius, *Commentarii*, 1008: "Prius ad ingressum, nunc ad ignem in medio atrio"; cfr. Mc 14,66 e Mt 26,69: ἐν τῇ αὐλῇ.

[113] Aretius, *Commentarii*, 1008, definisce la forma del primo rinnegamento: "Non sum, ἁπλὴ ἄρνησις", e riferendosi alle annotazioni di altri aggiunge: "cum incrementum habuerit"; Piscator, *Secundum Johannem*, 707, annota: "secunda scilicet vice addito juramento"; Heil, *Blood and Water*, 41: "Now he both «denied it» and «said» again, «I am not»".

[114] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 767.

[115] Cfr. Bernard, *John*, 603.

[116] Aretius, *Commentarii*, 1008-1009: "Crescit moles rerum. In prima solum est ancilla: in altera in genere ministri: sed in hac tertia cognatus Malchi est, quem Petrus in horto laesit, & ob id tutum

Questa unità chiude non solo il paragrafo Y', ma anche tutta la pericope (18,15-27), anzi l'intero dittico 18,1-14.15-27, circoscritto dall'inclusione creata dalla ripetizione di κῆπος, posto all'inizio (18,1d) e alla fine (18,26c). Inoltre il sintagma μετ' αὐτοῦ occupa una posizione enfatica[117]: sottolinea il fatto che il terzo rinnegamento di Pietro non riguarda direttamente il discepolato, cioè l'essere ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (18,25d), ma il suo essere associato con Gesù[118].

L'enunciato οὐκ εἰμί non ricorre nel terzo rinnegamento di Pietro, ma è sostituto dalla frase πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος. Così nei rinnegamenti v'è un passaggio dal discorso diretto a quello narrativo: οὐκ εἰμί (18,17d), ἠρνήσατο + οὐκ εἰμί (18,25de), ἠρνήσατο (18,27a). Nei primi due casi il sintagma οὐκ εἰμί conclude le unità con una parola tronca, un ossitono, nel terzo invece la sua assenza lascia spazio alla narrazione ulteriore con cui l'evangelista porta a termine il discorso: καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν, "e subito un gallo cantò". La menzione del canto del gallo rimanda il lettore a 13,38 e diventa per Pietro un γνώρισμα, un segno di riconoscimento, un segnale certo della sua caduta[119].

3.2.5. Conclusione

L'analisi della delimitazione e composizione dei paragrafi ci ha dato un frutto prezioso: il riconoscimento critico, ampiamente argomentato, della struttura della pericope. La ricerca fin qui eseguita ci ha condotto alla scoperta di alcune peculiarità del testo e dei suoi aspetti letterari più importanti. Grazie a questi elementi si possono identificare i punti della pericope che l'autore ha inteso mettere in rilievo.

L'analisi letteraria ha confermato che il testo narrativo di 18,15-27, nonostante la sua semplicità, non è privo di gusto espressivo ed è disseminato di figure retoriche.

---

non erat Petro in aula versari ... Verissima ratio est, vidit illum in horto ... Quare discipulus illius es. Recte colligit & convincit"; Heil, *Blood and Water*, 41: "This servant ... makes this third inquiry more difficult for Peter".

[117] Camerarius, *Notatio figurarum*, 295: "μετ' αὐτοῦ, ἐμφατικῶς. Cum Iesu. Cum illo capto in horto".

[118] Nonostante le numerose differenze tra Gv e i Sinottici, vi è qui una somiglianza riguardante l'oggetto dei rinnegamenti. Come nei Sinottici Pietro disconosce la sua appartenenza a "loro" (= discepoli) (cfr. ἐξ αὐτῶν εἶ [ἐστίν] in Mt 26,73; Mc 14,69.70; Lc 22,58), così nel QV egli rinnega di essere uno dei discepoli (ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ in 18,17b.25d). Poi nega di essere stato con Gesù (ἦσθα [ἦν] μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου [Ναζωραίου] in Mt 26,69.71; μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ in Mc 14,67; σὺν αὐτῷ [μετ' αὐτοῦ] ἦν in Lc 22,56.59); allo stesso modo anche in Gv rinnega la sua associazione a Gesù (μετ' αὐτοῦ in 18,26-27), chiamato nel giardino Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος (cfr. 18,5b.7d).

[119] Aretius, *Commentarii*, 1009: "... quo facit saluberrimus ille galli cantus: ... Petro datus fuit γνώρισμα certissimum sui lapsus. Iam canit, animadvertit igitur Petrus lapsum contigisse". Lausberg, *Handbuch*, §§ 358.361.363: "signum vocatur, ut dixi, σημεῖον ... per quod alia res intellegitur"; ovviamente non si tratta di un "signum necessarium" o "indubitatum" (§ 361), basato su un nesso naturale tra il rinnegamento e il canto del gallo, ma un segno per se "dubium" (§ 363), reso inequivocabile dalla predizione di Gesù.

Abbiamo notato non solo quelle più comuni, di solito rilevate dai commentari – come il parallelismo sinonimico e antitetico, l'inclusione, le parole gancio, la posizione enfatica, la domanda retorica, l'*homoeoptoton* e l'*homoeoteleuton*, il chiasmo e la sineddoche, la metonimia e l'epifora, il *polysyndeton* e l'*asyndeton*, l'ironia giovannea (fraintendimento), ecc. – ma anche altre meno note, riconosciute però da alcuni commentatori, soprattutto dei sec. XVI-XIX, come l'*amplificatio per incrementum*, l'ἐνθύμημα, l'ἐρώτημα, la ζήτησις, il διλήμματον, il γνώρισμα, la disposizione κατ'ἐπεμβολήν, la *geminatio*, la *gradatio*, la ὑστερολογία, la παρένθεσις. L'individuazione delle figure retoriche non è fine a se stessa ma utile alla definizione della composizione dei paragrafi: ricordiamo che con la disposizione colometrica il testo è ordinato in *righe*, che compongono delle *unità* coerenti, che a loro volta costituiscono dei *paragrafi*, ultimo livello strutturale di ogni *pericope*. Ci sembra che lo scopo dell'indagine sia stato raggiunto: la determinazione dei paragrafi Y, A', B' e Y' ha trovato conferma non soltanto nell'indicazione dei cambiamenti dei temi, dei personaggi e delle azioni, ma soprattutto nella precisazione dei termini ed espressioni, collegati nella composizione dei singoli paragrafi. Così siamo giunti alla scoperta di sicuri indizi che parlano dell'unità del testo e della sua coesione formale.

3.3. *Lettura continua* dei paragrafi

Come per la pericope precedente (18,1-14; cfr. § 2.3), anche per questa eseguiremo l'analisi dei paragrafi nella loro lettura continua, esaminandone il nesso e approfondendo l'aspetto semantico delle parole e delle espressioni. Vagliando la connessione fra i paragrafi avremo sempre in mente anche il tema della dissertazione, cercheremo cioè di mostrare come il quarto evangelista metta in evidenza nel racconto della passione il tema del discepolato, senza però trascurare la cristologia, ma vedendone i riflessi nel discepolo messo alla prova.

3.3.1. Primo rinnegamento di Pietro (18,15-18)

Dopo il commento retrospettivo dell'evangelista che, richiamando alla mente del lettore il consiglio di Caifa, conclude la prima pericope con l'arresto di Gesù e il suo trasferimento ai sommi sacerdoti (18,1-14; cfr. 11,49-50), il racconto prosegue. La nuova pericope (18,15-27), che corrisponde alla seconda colonna del primo dittico della passione, comincia con un'ampia descrizione dello sfondo dell'azione[120].

[120] Anche se già in 18,15-16 v'è una certa attività dei protagonisti, l'azione vera e propria inizia soltanto al v. 17. Ciò che la precede prepara lo svolgimento della trama: introduce nuovi protagonisti (ἄλλος μαθητής, ἡ θυρωρός), descrivendo anche i rapporti fra alcuni di loro (ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ)

Il primo ad apparire è un personaggio noto al lettore già dalla pericope precedente: Σίμων Πέτρος. Viene subito detto che egli "seguiva Gesù"[121]. La forma grammaticale del verbo – imperfetto: ἠκολούθει – è caratteristica nella lingua greca per descrivere lo sfondo dell'azione[122]. Grazie ad essa la narrazione assume la forma di un *sommario*. Con un'unica parola l'evangelista esprime l'attività continuata dei protagonisti[123]. Il verbo ἀκολουθέω in se stesso è molto significativo e sin dall'inizio della pericope invita il lettore ad una profonda riflessione sul contenuto del brano.

Il senso primario del verbo ἀκολουθέω è quello concreto, fisico. Derivato dal sostantivo ἀκόλουθος ("che segue", "che accompagna"), il quale, a sua volta, è composto da α- copulativo e κέλευθος ("strada", "cammino", "sentiero"), il verbo ἀκολουθέω significa "seguire", "accompagnare", "andare insieme"[124]. Infatti, in 18,15a si parla prima di tutto della sequela di Pietro (della presenza di "un altro discepolo" parleremo più avanti) dietro a Gesù, arrestato nei pressi del giardino. Mancano i dati del tempo e dello spazio, riguardanti questo cammino. L'evangelista dice semplicemente che Simon Pietro "seguiva Gesù". Questa informazione, però, connessa con il contenuto di 18,12-13a, indica ovviamente che la strada è percorsa anche da altri personaggi: è il tragitto dal giardino alla casa del sommo sacerdote che Pietro ha fatto dietro a Gesù circondato dalla truppa[125].

Richiamare alla mente che "hanno arrestato, legato e condotto via Gesù" (18,12-13a) fa sorgere una domanda: perché in 18,15a l'evangelista non dice che Pietro seguiva "loro", ossia gli esecutori dell'arresto (la coorte e i servi: cfr. 18,12ab) insieme a Gesù? Perché non scrive qui ἠκολούθει αὐτοῖς[126], mentre invece indica solo la persona di Gesù? La questione nasce non soltanto a causa della sua reticenza su coloro che hanno arrestato Gesù, ma anche dal fatto che in 18,15a l'arrestato appare come una persona "indipendente", anzi, come colui che precede nel cammino,

---

e situa l'azione nel nuovo ambiente spaziale (ἡ αὐλὴ τοῦ ἀρχιερέως) (cfr. Ska, *Our Fathers*, 21; Marguerat – Bourquin, *Analisi narrativa,* 50-51).

[121] Anche i Sinottici raccontano che Pietro lo seguiva, aggiungendo però l'espressione ἀπὸ μακρόθεν (Mt 26,58; Mc 14,54) o il solo avverbio μακρόθεν (Lc 22,54).

[122] Cfr. Niccacci, "Imperfetto", 87.94-99.

[123] Ska, *Our Fathers*, 14: "Narrative time is longer than narration time in summaries"; Marguerat – Bourquin, *Analisi narrativa,* 93: "Il sommario, caratterizzato nel racconto biblico dai suoi verbi all'imperfetto, funziona anzitutto come una sintesi, un riepilogo".

[124] Cfr. Montanari, *Vocabolario,* "ἀκολουθέω", 110 § a; *Ibid.*, "ἀκόλουθος", 111; *Ibid.*, "κέλευθος", 1069 § a; BDAG, *Lexicon*, "ἀκολουθέω", 36 § 1; *Ibid.*, "ἀκόλουθος", 37; Thayer, *Lexicon*, "ἀκολουθέω", 22 § 1.

[125] Cfr. Tenney, *John*, 172. È da notare la separazione tra 18,13a e 18,15a a causa della nota esplicativa del narratore riguardante Anna e Caifa (cfr. Van Belle, *Parenthèses*, 314); il fenomeno è descritto con il linguaggio tecnico proprio della retorica in Aretius, *Commentarii*, 1007: "Hactenus de persona iudicis ... Nunc [18,15] audiamus διήγησιν πραγμάτων".

[126] Così lo riporta il *Codex Ephraemi Rescriptus* di *prima manus* [C*], cfr. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*[8], 929; ma una sola attestazione non si impone.

nonostante sia appena stato presentato non come soggetto, ma come oggetto diretto di tutti i verbi di 18,12-13a (τὸν Ἰησοῦν, αὐτόν).

Una prima risposta risulta dalla pericope precedente. Numerosi argomenti hanno provato che in 18,1-14 l'evangelista dà rilievo alla *sovranità di Gesù*. Egli non appare come la vittima dei suoi avversari, che subisce l'arresto, ma in realtà come colui che si consegna liberamente nelle mani della coorte e dei servi dei Giudei. L'inizio del nuovo brano (18,15a) continua questo tema. Date le premesse, nonostante le apparenze, non è la truppa a trascinarlo con la forza, ma è Gesù che volontariamente avanza verso la successiva tappa della sua passione, fino a "entrare" nella casa del sommo sacerdote (18,15c).

Accanto al tema cristologico se ne sviluppa un altro, evidente nella scena del rinnegamento. Non solo, infatti, all'inizio della pericope precedente viene messo in rilievo il tema del *discepolato* – cfr. in 18,1-2 il triplice μαθηταί e l'indicazione che essi *andavano con Gesù* e spesso si *radunavano con lui* – ma anche all'inizio della nuova pericope questo tema viene ripreso e sottolineato con il verbo ἀκολουθέω (18,15a). Il lettore, infatti, per mezzo dell'immagine della *sequela di Gesù* da parte di Pietro (e di "un altro discepolo", come vedremo) è invitato a far memoria del "discepolato" e del fatto che nel QV esso significa "seguire Gesù": il filo conduttore di questo tema è essenzialmente il verbo ἀκολουθέω[127].

Nella seguente rassegna iniziamo con la "chiamata" dei primi discepoli. Nonostante sia Filippo l'unico chiamato da Gesù con l'imperativo ἀκολούθει μοι (1,43)[128], anche degli altri due seguaci è detto che "seguirono Gesù" (ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ – 1,37; cfr. 1,38.40). Gli altri testi suggeriscono di superare il senso più immediato e concreto del verbo ἀκολουθέω: l'invito generale alla sequela di Gesù, indirizzato ai suoi uditori (8,12; 12,26), in particolare mediante l'immagine del buon pastore (10,4.27), che promette una "vita abbondante/eterna" come frutto della sequela, esortano a ritrovare nella parola ἀκολουθέω il suo senso traslato: "lasciarsi guidare", "obbedire"[129].

Il significato figurato del verbo ἀκολουθέω viene confermato anche tramite il concetto di "sequela" nel giudaismo biblico e rabbinico, dove corrisponde all'espressione הָלַךְ אַחֲרֵי

[127] Da tutte le ricorrenze del verbo ἀκολουθέω in Gv (1,37.38.40.43; 6,2; 8,12; 10,4.5.27; 11,31; 12,26; 13,36[bis].37; 18,15; 20,6; 21,19.20.22) solo in 11,31; 20,6; 21,20? non si parla della sequela dietro a Gesù. In tutti gli altri casi è Gesù che funge da oggetto diretto ("dative direct object" richiesto da ἀκολουθέω, cfr. Wallace, *Grammar*, 172).

[128] Al di là del capitolo iniziale del Vangelo si dovrebbe ovviamente aggiungere la chiamata di Pietro (21,19: ἀκολούθει μοι; 21,22: σύ μοι ἀκολούθει).

[129] Cfr. Montanari, *Vocabolario,* "ἀκολουθέω", 110 § b; Kittel, "ἀκολουθέω", *GLNT I*, 567: "Già nella grecità profana dal significato di *seguire, andar dietro a qualcuno* è derivato quello di *seguire in senso spirituale, morale, religioso*". Si segue l'oratore con il pensiero (γνώμῃ), il saggio, l'amico, l'amante, la natura, ma anche dio (ἀκολουθεῖν φύσει/θεῷ) con l'intenzione di diventare simili a dio. Come afferma Escaffre, "Pierre", 49: "ἀκολουθέω, terme technique pour parler de l'attitude du disciple".

del TM[130]. Nei LXX il verbo ἀκολουθέω – a volte connesso con l'avverbio ὀπίσω oppure, più spesso, il suo sintagma sinonimico πορεύεσθαι ὀπίσω – invitava Israele a seguire Dio. Lo faceva spesso riportando l'immagine contraria, in cui la sequela degli altri dèi (talvolta sotto l'immagine degli "amanti") appariva come una pratica abominevole agli occhi di Dio[131]. La letteratura rabbinica, invece, poiché sottolineava l'idea della divina trascendenza ("È mai possibile a un uomo andar dietro la shekinà? Sta pur scritto: infatti il Signore tuo Dio è un fuoco divorante [Dt 4,24]"; *bSot* 14a), a proposito dell'espressione הָלַךְ אַחֲרֵי parlava della "sequela degli *attributi* di Dio" (*Ibid.*). Con ciò seguire Dio è diventato pura sua imitazione.

Nell'AT, oltre al concetto della sequela di Dio, vi è l'idea del *discepolo* in quanto "segue" un maestro. Il testo classico, a proposito di ciò, è 1 Re 19,20-21 in cui Eliseo segue il maestro Elia (וְאֵלְכָה אַחֲרֶיךָ = ἀκολουθήσω ὀπίσω σου ... וַיֵּלֶךְ אַחֲרֵי אֵלִיָּהוּ וַיְשָׁרְתֵהוּ = καὶ ἐπορεύθη ὀπίσω Ηλιου καὶ ἐλειτούργει αὐτῷ). Questo passo[132] ha guidato i rabbini ad interpretare questo verbo nel significato di "servizio" (influenzati probabilmente dal sintagma: וַיְשָׁרְתֵהוּ = καὶ ἐλειτούργει αὐτῷ)[133]. Così nella società rabbinica, caratterizzata dal rapporto tra maestro e discepolo, apparvero numerose narrazioni tradizionali in cui viene sempre descritto lo stesso ordine: il rabbino / i rabbini procedono a piedi o cavalcano un asino; il discepolo / i discepoli vengono dietro ad essi a debita distanza, pronti a servire[134].

---

130 Cfr. Pesce, "Discepolato", 354.

131 Si vedano alcuni esempi: "seguirò (ἀκολουθήσω ὀπίσω) i miei amanti" (Os 2,7); "seguiva (ἐπορεύετο ὀπίσω) i suoi amanti" (Os 2,15); seguirono (ἐπορεύθησαν ὀπίσω) altri dèi (Gdc 2,12); "chiunque ha seguito (ἐπορεύθη ὀπίσω) Baal-Peor" (Dt 4,3); "non seguirete (οὐ πορεύσεσθε ὀπίσω) altri dèi" (Dt 6,14); "il Signore, Dio vostro, seguirete (πορεύεσθε)" (Dt 13,5); "Se il Signore è Dio, seguitelo (πορεύεσθε ὀπίσω)! Se invece lo è Baal, seguite lui (πορεύεσθε ὀπίσω)!" (1 Re 18,21); "per seguire (τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω) il Signore e osservare i suoi comandi" (2 Re 23,3); "ricordo ... l'amore del tuo fidanzamento quando *mi* seguivi (τοῦ ἐξακολουθῆσαί σε)" (Ger 2,2); "si sono lasciati traviare dagli idoli che i loro padri avevano seguito (ἐξηκολούθησαν)" (Am 2,4); "Ora ti seguiamo (ἐξακολουθοῦμεν) con tutto il cuore" (Dn 3,41).

132 Riportato anche da Flavio (cfr. *Ant.* 8,354: καταλιπὼν τοὺς βόας ἠκολούθησεν Ἠλίᾳ), che è un caso notevole, dato che egli di regola non usa il verbo ἀκολουθέω nel suo senso pregnante.

133 Del servizio dei discepoli reso ai Rabbini/Saggi (*Shimmush Hakhamim*) nella vita quotidiana, parla, per esempio, Neudecker, "Maestro-discepolo", 66-67. L'autore tedesco cita fra l'altro *bKet* 96a: "Se un maestro impedisse ad un discepolo di «servirlo», ciò significherebbe che egli gli rifiuta l'amore". Cfr. inoltre Davies, *Setting*, 422: "the terms ... ὀπίσω ἔρχεσθαι are ... as ... rabbinic technical terms for ... following a rabbi as his «servant» (הלך אחרי). It agrees with ... ἀκολουθεῖν, which is ... interpreted as διακονεῖν".

134 Neudecker, "Maestro-discepolo", 69: "Se per esempio, suo padre ed il suo maestro portano un peso, il discepolo aiuta prima a deporre il peso del suo maestro ... Se suo padre e il suo maestro si trovano in prigione, egli riscatta prima il suo maestro ... Il timore davanti al tuo maestro sia per te come il timore davanti al cielo ... Se uno contesta l'opinione del suo maestro, è come se contestasse Dio". È chiaro che lo scopo della sequela del maestro non era un attaccamento alla sola persona del rabbino: "il discepolo conviveva col «rabbi» ... per apprendere la Torah teoreticamente [e] per metterla in pratica concretamente sull'esempio del maestro servendolo ed eseguendo le sue istruzioni" (Pesce, "Discepolato", 354). Infatti, "nessun maestro rabbinico, per il quale la Torah era oggetto di culto e di trasmissione, avrebbe osato anteporre ad essa la propria autorità" (*Ibid.*, 355). Anche Neudecker, "Maestro-discepolo", 68, afferma: "Si deve ricercare la Torah presso un maestro, soltanto se egli è simile

Nel NT il complemento oggetto del verbo ἀκολουθέω non è mai Dio. La novità consiste nel fatto che il significato del verbo (sequela-discepolato) è strettamente limitato ad esprimere la sequela *di Gesù*. Peculiarità del NT è inoltre che Gesù stesso chiama e pone le condizioni per seguirlo[135]. Ricorrendo in questo contesto esclusivamente nei Vangeli e una volta nell'Apocalisse, ἀκολουθέω indica il rapporto speciale fra discepolo e maestro, il fedele e Gesù[136].

Prescindendo da 6,2 dove si parla della moltitudine che seguiva Gesù a causa dei segni fatti sui malati[137], giungiamo al passo più rilevante dal punto di vista della sua connessione con 18,15. Per la prima volta (e finora unica), come soggetto del verbo ἀκολουθέω ricorre in 13,36-37 Simon Pietro[138]. Questi due versetti, in cui il verbo ricorre addirittura tre volte, sono inclusi in un brevissimo scambio di parole fra Gesù e Pietro durante l'ultima cena (13,36-38). Si osserva che l'enunciazione di

---

ad un messaggero («angelo») del Signore delle Schiere (*bMQ* 17a; *bHag* 15b)". L'autore tedesco aggiunge che in realtà il terzo compagno nel rapporto maestro-discepolo è Dio stesso (*Ibid.*).

135 "[N]el rabbinismo è il futuro discepolo che non solo decide di diventare tale, ma anche sceglie il maestro cui rivolgersi ... Così pure è Gesù che respinge alcuni che vorrebbero essere suoi discepoli (Mc 5,19) ... Gesù ... chiamò «chi volle»" (Pesce, "Discepolato", 355.379); Manns, "Encore une fois", 32: "Jésus est un Maître différent des Rabbins. C'est lui qui prend l'initiative de choisir ses disciples". Perciò bisogna sottolineare "l'autorità di Gesù superiore ... rispetto a quella del maestro rabbino" e "che l'oggetto principale del rapporto di discepolato [nel NT era] la persona stessa di Gesù e non la Torah e la tradizione religiosa" (*Ibid.*, 355). Il QV presenta comunque il caso dei discepoli che hanno seguito Gesù senza la sua chiamata, quando hanno lasciato Giovanni Battista dopo che quest'ultimo aveva designato Gesù come l'«Agnello di Dio»; cfr. 1,35-42. "Il passaggio da un maestro all'altro ... [era] un fatto abbastanza diffuso verso la metà del I secolo d.C" (Pesce, "Discepolato", 359). Cfr. la vicenda di Giuseppe Flavio descritta in *Vita* 10-12: dopo aver sondato i diversi gruppi religiosi, trascorse tre anni presso l'eremita Bannus, per poter poi, ritornato in città, legarsi ai farisei.

136 Per uno sguardo a diversi aspetti della sequela cfr. Kittel, "ἀκολουθέω", *GLNT I*, 567-579: Il discepolo chiamato da Gesù (ἀκολούθει μοι: cfr. Mt 8,22; 9,9; 19,21; Mc 10,21; Lc 5,27; 18,22; Gv 1,43; 21,19.[22]) aderisce a lui, lo accompagna, lo ascolta, è testimone oculare delle sue opere e prende parte anche al destino del suo maestro. Detto semplicemente, il discepolo *segue* Gesù: cfr. ἠκολούθησεν αὐτῷ (Mt 9,9; Mc 2,14; 14,54; ecc.), ἠκολούθει (Mt 26,58; Mc 10,52; Lc 5,28; 18,43; 22,54; Gv 18,15; ecc.), ἠκολούθησαν αὐτῷ (Mt 4,20.22.; 8,23; Mc 1,18; Lc 5,11; 22,39; Gv 1,37; ecc.).

137 Non è da escludere, però, che si celi un significato simbolico nell'espressione ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολύς, dato che il miracolo della moltiplicazione del pane, avendo soddisfatto la fame della folla, s'inserisce nel concetto della "vita abbondante", proprio dei tempi messianici (cfr. Is 49,10; Ap 7,16-17).

138 È una peculiarità giovannea il fatto che a proposito del primo gruppo dei discepoli (1,35-51), il verbo ἀκολουθέω non appaia in riferimento a Pietro. Diversamente avviene nella tradizione sinottica: i pescatori, tra i quali anche Simone, sono invitati alla sequela di Gesù, ἠκολούθησαν αὐτῷ (Mt 4,20; Mc 1,18; Lc 5,11), perciò, conseguentemente, Pietro poteva dichiarare a nome di tutti: ἠκολουθήσαμεν/ἠκολουθήκαμέν σοι (Mt 19,27; Mc 10,28; Lc 18,28). Nel QV è Andrea, suo fratello, ad averlo condotto a Gesù (ἤγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν – 1,42). La mancanza della menzione di un cammino di Pietro dietro a Gesù in Gv è assai significativa. La scena finisce in modo secco con la traduzione del suo soprannome (Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος – 1,42); in 1,43 subito si passa al nuovo quadro (Τῇ ἐπαύριον...).

Gesù assume la forma di una "*prolessi*"[139]. All'inizio preannunzia a Pietro la sua sorte in modo piuttosto generale (οὐ δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον – 13,36; si noti l'enfasi ottenuta grazie al chiasmo tra νῦν/ὕστερον e il verbo ἀκολουθεῖν); ma dopo la risposta di Pietro che si dice pronto a dare la vita per Gesù, la profezia diventa più precisa: ripetute le assicurazioni di Simone nella forma di una domanda retorica (τὴν ψυχήν σου ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις; – 13,37), Gesù pronuncia una enigmatica e solenne dichiarazione: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς, "In verità, in verità io ti dico: non canterà il gallo, prima che tu non m'abbia rinnegato tre volte" (13,38)[140].

Il preavviso drammatico, riportato in 13,36-38, fa sorgere alcune domande: perché Pietro deve sentire parole così dure? Come comprendere il preannuncio del triplice rinnegamento, visto che in ogni parola e gesto di Pietro, nonostante le correzioni dovute al suo comportamento (cfr. 13,8, 18,10-11), vi è una buona intenzione, anzi, un vero e proprio zelo a favore di Gesù[141]? Come immaginare un comportamento così miserevole da parte di colui che decisamente, a nome di tutti i discepoli, ha confessato la fede in Gesù quale "il Santo di Dio" (6,68-69)? Da una parte, non ci sono elementi per dubitare della veridicità delle parole di Gesù[142], che conosce le realtà nascoste e gli eventi futuri[143], dall'altro non è facile comprendere come Simone, soprannominato da Gesù stesso Κηφᾶς/Πέτρος (1,42), possa agire in questo modo, che svela la sua debolezza e i limiti della sua fedeltà[144].

---

[139] Cfr. Ska, *Our Fathers*, 47-48(b); Marguerat – Bourquin, *Analisi narrativa,* 32-35.100-101.

[140] "[In] *prolepses* an event is narrated prematurely (...) True prolepses seem not to occur in our Gospels, in the sense of events that are fully narrated before they actually occur. Biblical scholars, however, often use this term in an expanded sense to include predictions and forecasts concerning events still to come" (Powell, *Narrative*, 37).

[141] Blaine, che nella sua dissertazione cerca di riabilitare la posizione e il ruolo di Pietro, "diminuiti" a causa della costante critica della sua persona (in diversi commentari) e dello sfavorevole paragone con il discepolo amato, così interpreta l'atto violento di spada: "Peter ... would take ... it [= *15,13: "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici"*] as an invitation to lay down his own life in defence of him [= Jesus] ... An attack by one man against six hundred soldiers is surely a recipe for suicide" (*Peter*, 89).

[142] Si noti l'autorità del λόγος τοῦ Ἰησοῦ (4,39.41.50; 5,24; 8,31-32.51; 12,48; 14,23-24; 15,3), uguale a quella della Scrittura (2,22; 18,9.32).

[143] Cfr. 2,24-25; 4,39.50; 5,25.28; 6,61; 12,23; 13,1.3; 16,2.4.25.32; 17,1; 18,4 ecc.

[144] Cfr. Moloney, *John*, 487. L'entrata in scena di Simon Pietro in 1,40-42, oltre alla peculiarità giovannea consistente nella mancanza del verbo ἀκολουθέω, si caratterizza – sempre in confronto con i Sinottici – anche per la maniera in cui egli viene chiamato: 1) questo succede *già nella prima sua comparsa* nel racconto; 2) Simone viene nominato con il titolo Κηφᾶς che è un *hapax* in tutti i Vangeli; 3) la forma grammaticale del verbo è un *futuro* (κληθήσῃ). I Sinottici, diversamente: 1) parlano di quest'avvenimento solo qualche tempo *dopo la chiamata* dei discepoli (cfr. Manns, "Les disciples", 76 e n. 52); 2) lo fanno usando il titolo Πέτρος e 3) utilizzando il verbo nel tempo *presente* o *aoristo*. Si tratta della lista dei Dodici: καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον (Mc 3,16); Σίμωνα ὃ ν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον (Lc 6,14); Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος (Mt 10,2; cfr. anche εἶδεν ... Σίμωνα τὸν λεγόμενον Πέτρον – Mt 4,18; l'indicazione *impersonale* dei passi matteani viene completata dalla

A proposito del suo soprannome Κηφᾶς/Πέτρος, già l'artificio sonoro giocato sulla radice (ἡ πέτρα / Πέτρος) suggerisce l'interpretazione simbolica. Oltre alla semplice intuizione che nell'immagine della roccia riconosce il concetto di *stabilità, forza e peso*, ci possono venire in aiuto diversi passi dell'AT, in cui πέτρα simboleggia *solidità* e *sicurezza* (2 Sam 22,2; Nm 24,21; Sal 26,5 [LXX]; 39,3 [LXX]; Is 33,16; Gb 19,24 ecc.) oppure un *carattere umano inflessibile* (Is 50,7; Ez 3,9), per non menzionare i numerosissimi luoghi che parlano della roccia da cui Dio fa *scaturire l'acqua* per il popolo (Es 17,6[bis]; Nm 20,8[bis].10[bis].11; Dt 8,15; Ne 9,15; Sal 77,15.20 [LXX]; 104,41 [LXX]; 113,8 [LXX]; 135,16 [LXX]; Sap 11,4; ecc.)[145].

Nel Vangelo di Giovanni "Πέτρος" è solamente la *traduzione* fatta dall'evangelista e usata lungo tutta la sua opera; è "Κηφᾶς" il soprannome di Simone, in bocca a Gesù e fin dall'inizio del Vangelo (σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος – 1,42). Essendo una traslitterazione del sostantivo aramaico כֵּיפָא, "roccia"[146], che in aramaico galileo assume la forma קֵיפָא[147], Κηφᾶς "unisce" πέτρα e Πέτρος, confermando ai due termini una "definitiva identità, formale e sostanziale"[148]. Simone dunque è stato soprannominato da Gesù con l'appellativo Κηφᾶς per alludere all'immagine di *solidità e sicurezza*. Poiché Κηφᾶς non

---

scena svoltasi nella regione di Cesarea di Filippo, grazie alla quale non c'è ombra di dubbio che Gesù stia dietro alla conferma della nuova identità di Simone: [ὁ Ἰησοῦς εἶπεν] σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν – Mt 16,17-18). Per il paragone tra diversi racconti della chiamata di Pietro, cfr. da Sortino, "Vocazione di Pietro", 27-57; Abogunrin, "Peter's Call", 587-302.

[145] Si possono ricordare anche le accezioni negative: una pietra d'*inciampo* (Is 8,14) oppure una *mente indurita*, riluttante della conversione (Ger 5,3) (cfr. Cullmann, "πέτρα", *GLNT X*, 110; Moule, "Name Peter", 57; Liddell – Scott, *Lexicon*, "πέτρα", 1397 § II: "*symbol of firmless* ... [*symbol*] *of hard-heartedness*"); sono prese in esame solo le ricorrenze di πέτρα nei LXX; occorrerebbe considerare anche λίθος e i suoi equivalenti nel TM: צוּר, סֶלַע ed אֶבֶן.

[146] Cfr. BDAG, *Lexicon*, "Κηφᾶς", 544; Thayer, *Lexicon*, "Κηφᾶς", 346; Lowe, *Peter*, 7; il significato è confermato anche dai testi trovati presso il Mar Morto, cfr. 11QtgJob [= 11Q10] 32,1; 33,9; 4QEn^{e} [= 4Q206] 4.iii.19; 4QEn^{c} [= 4Q204] 4.3; 4QEn^{a} [= 4Q201] 1.ii.18, riportati da Fitzmyer, "Aramaic Kepha'", 115; Id., "Aramaic Noun", 36-39.

[147] Cfr. Brown, *John I*, 76; cfr. BDR, *Grammatik*, § 39,2.

[148] Cullmann, "πέτρα", *GLNT X*, 119. Dall'altro lato, leggendo attentamente 1,40 si potrebbe avere un'altra impressione: che *non* sia *Gesù* ad aver soprannominato Simone con il nome Pietro, ma che Simone portasse il secondo nome già *prima* d'aver incontrato Gesù (Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου – 1,40); Gesù avrebbe soltanto applicato a lui la traduzione aramaica come un nuovo soprannome (כֵּיפָא – 1,42), interpretando così il suo nome greco con un termine giudaico, forse con lo scopo di assicurargli un'importanza perdurante (cfr. Bockmuehl, "Simon Peter's Names", 76). Ma in questo caso non si può prescindere dalla tradizione sinottica, fortemente unanime. Abbiamo qui, infatti, a che fare con l'esempio di un'*analessi prolettica*: l'evangelista *anticipa* un'evento, basandosi sulla *pre-conoscenza* del lettore, posseduta probabilmente attraverso la tradizione orale. Al livello della storia raccontata è una prolessi; sul piano del dialogo con il lettore è un'analessi (= il narratore fa appello alla memoria del lettore, denotando un'anteriorità dell'evento e parlandogli al piuccheperfetto; cfr. Marguerat – Bourquin, *Analisi narrativa,* 100). Nei tempi antichi era sorto il dubbio se non si dovesse considerare Pietro e Cefa come *due persone diverse* (cfr. Nestle, "Peter", 192; Lake, "Simon", 95-97; Goguel, *Foi*, 272-275; Riddle, "Cephas-Peter Problem", 169-180; Ehrman, "Cephas and Peter", 463-474). Non intendiamo entrare nella questione, ma per quanto detto sopra affermiamo decisamente che bisogna considerare Cefa e Pietro come soprannomi di *un unico personaggio* (cfr. Allison, "Peter and Cephas: One and the Same", 489-495).

è attestato fra i nomi propri dei non-cristiani dei tempi di Gesù[149], la sua forza di espressione diventa ancora più grande nel riferimento alla persona di Pietro. Il suo significato "roccioso" ("rocky") non riguardava poi soltanto il contenuto della professione di fede di Simon Pietro[150], ma anche la sua persona: lui stesso sarà costituito come roccia[151]. Nonostante che il verbo ἀκολουθέω non sia connesso con Simone in 1,40-42, egli è messo in rilievo rispetto ai primi discepoli, e grazie ad un appellativo così significativo, è chiamato da Gesù ad un discepolato, diremmo, "più intenso", a dare della sua fedeltà una testimonianza più forte[152].

Con l'inizio della nostra pericope il verbo ἀκολουθέω – Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος (18,15a) – fa nascere nuove domande: il seguire Gesù arrestato ha forse qualcosa a che fare con il preannuncio "mi seguirai più tardi" (ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον – 13,36)? Se i verbi ἀκολουθήσεις e ἀρνήσῃ με τρίς al futuro sono tra loro connessi (13,36.38)[153], in che modo, dove e quando si avvereranno? D'altra parte, come interpretare un preannuncio negativo (ἀρνήσῃ με τρίς) dopo aver dato a Simone il soprannome positivo di Κηφᾶς/Πέτρος (1,42), che in Gv, diversamente dai Sinottici, è una *profezia*[154]? Vuol dire forse che Simone "non è" Κηφᾶς/Πέτρος

[149] Κηφᾶς sembra quindi essere il soprannome personale di Simone (cfr. Cullmann, "Πέτρος, Κηφᾶς", *GLNT X*, 125; Bockmuehl, "Simon Peter's Names", 70; Ilan, *Jewish Names*, 436). Anche Fitzmyer, "Aramaic Noun", 42-43 e n. 22, afferma che, nonostante il ritrovamento di un testo aramaico a Elefantina dell'anno 416 a.C. che riporta בר כפא עקב, "there is no clear evidence of Πέτρος as man's name prior to its NT use" (cfr. anche Id., "Aramaic Kepha'", 116-118; Perkins, *Peter*, 40; Ilan, *Jewish Names*, 303).

[150] Cfr. Caragounis, *Peter*, 119, a proposito della tradizione matteana.

[151] Cfr. Cullmann, "πέτρα", *GLNT X*, 120.

[152] Cfr. Brown, *John I*, 76: "it is a nickname ... which would have to be explained by something in Simon's character or career"; Cullmann, "Πέτρος, Κηφᾶς", *GLNT X*, 135; Quast, *Peter and the Beloved Disciple*, 40-41; Wiarda, *Peter*, 114-115. Un altro invito, questa volta all'ascolto e all'ubbidienza, viene riconosciuto da Moule, "Name Peter", 57-58, il quale, prendendo in considerazione anche il nome proprio "Simone", propone un'interessante, anche se molto libera, traduzione di 1,42: "*if* you are Simon (that is, "Hearing" or "Obedient") you will be Peter (that is, a "Rock-person")", riferendosi alla tradizione sinottica che trasmette l'immagine di "colui che *ascolta ubbidientemente*", e così diventa simile ad una "casa costruita sulla *roccia*" (Mt 7,22-27; Lc 6,46-49).

[153] Per sé, però, benché entrambe le profezie di Gesù (ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον / ἀρνήσῃ με τρίς) abbiano luogo durante lo stesso dialogo, non significa necessariamente che trattino dello stesso evento.

[154] Anche se la forma grammaticale corrisponde allo stile letterario del *cambiamento di nome*, attestato nei LXX – in Gen 17 si ha *l'uso immediato* del nuovo nome appena dato ad Abramo: καὶ οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Αβραμ ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου Αβρααμ (v. 5); εἶπεν δὲ ὁ θεὸς τῷ Αβρααμ (v. 15) (cfr. Brown, *John I*, 80) – non si può del tutto negare il senso vero e proprio del *tempo futuro* di κληθήσῃ in 1,42: anzi è molto probabile che l'evangelista intenda dire che è necessario un processo per diventare come una "roccia". Questa gradualità corrisponderebbe al significato del verbo ἀκολουθέω: esso non solo indica un "cammino", una realtà incompiuta che richiede una progressione, ma in Gv nel caso di Simon Pietro il verbo ricorre in un modo particolare che esprime un *crescendo*: assente all'inizio (1,40-42), appare in un preannuncio enigmatico (13,36-37), descrive poi una sequela fisica da parte di Pietro (18,15; 20,6), e ricorre finalmente nell'epilogo del Vangelo, dove (e solo qui!) c'è la scena della chiamata di Simone, in cui ἀκολουθέω assume il senso unicamente

fin dall'inizio del Vangelo[155]? Allora quale evento sarà risolutivo per poter affermare che Simone è diventato come una "roccia"? Questo fatto è accaduto forse in 6,68-69 in un momento certamente adatto a meritare tale appellativo[156], oppure c'è ancora spazio d'attesa per qualche evento particolare? Le domande possono continuare. Se in 18,15a non è da escludere il significato traslato del verbo ἀκολουθέω, la scena del rinnegamento che sta per svolgersi ha qualcosa in comune con il tema del "discepolato di Pietro"? È curioso il fatto che finora lungo il Vangelo non sia mai stato detto esplicitamente che "Pietro seguiva Gesù", come invece è detto di altri discepoli meno in vista di lui (cfr. 1,37.38.40). Forse ora, finalmente, si è giunti al momento adatto per comprendere il discepolato di Pietro? Se la risposta è positiva, quale sarà l'immagine della sua sequela: Pietro si mostrerà come il discepolo fedele a Gesù[157] oppure proprio adesso si compiranno per lui le parole ἀρνήσῃ με τρίς? Senza dubbio, la tensione generata dalla lettura di 13,36-38 ritorna in 18,15 e aumenterà in seguito con nuove domande.

In 18,15a il verbo ἀκολουθέω appare al singolare, ἠκολούθει, ciononostante Simon Pietro non era l'unico discepolo che seguiva il suo maestro. Subito è detto che dietro a Gesù andava anche "un altro discepolo" (ἄλλος μαθητής)[158]. Questi, che

traslato (21,19.22). Come scrivono Destro – Pesce, "Pietro ... incarna le diverse fasi del rapporto discepolare" ("Discepolato", 92).

[155] Così interpreta questo passo Bultmann, *Johannes*, 71 n. 2: "Natürlich ist der Sinn nicht der, dass Simon *jetzt* von Jesus einen neuen Namen erhält". Similmente Schultze, "Origenes über Petrus", 294: "Bei der ersten Begegnung aber hatte er ihm gesagt: «Du *bist* Simon, der Sohn des Johannes; du *wirst* Kephas, das heisst Felsenmann/Petrus genannt werden» (Joh. 1,42). War Petrus im Augenblick, da er am Herrn Ärgernis nahm, Fels?" (i corsivi sono degli autori).

[156] È notevole la corrispondenza tra l'episodio descritto in 6,67-71 e quello di Mt 16,15-23: Pietro svolge il ruolo di portavoce di tutti i discepoli; il contenuto della sua professione di fede riguarda l'identità di Gesù; uno dei Dodici è paragonato al diavolo/satana. Perché quindi non riconoscere in 6,68-69 il momento in cui Simone diventa "Cefa/Pietro" (cfr. σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν – Mt 16,18)? Quanto ai rapporti tra la confessione di Pietro in 6,69-71 e quella dei Sinottici, cfr. Cipriani, "Confessione di Pietro", 93-111.

[157] La sequela di Gesù arrestato già in se stessa è un segno dell'affetto di Pietro verso il suo maestro. A differenza della maggioranza dei discepoli, egli non riesce a immaginare come si possa abbandonare il Signore, cfr. Giovanni Crisostomo, *Homiliae in Joannem*, 449-450: Τὸ δὲ θαῦμα ἐκεῖτο ἦν τὸ τοῦ Πέτρου ὅτι οὔπω περιδεὴς ὢν καὶ μέχρι τῆς αὐλῆς ἦλθε τῶν ἄλλων ἀναχωρησάτων, "Illud vero mirandum, quod Petrus, formidolosus cum esset, aliis recedentibus, usque ad atrium sit ingressus"; Aretius, *Commentarii*, 1007: "Hic primum laudabilis est Petri adhuc *diligentia*, qui Dominum suum adhuc sequitur et quidem ad certa pericula" (il corsivo è nostro); Morris, *John 1995*, 665: "It is natural in such a man to want to be near his Lord".

[158] Questo personaggio manca nei Sinottici. Il fenomeno grammaticale, già da noi notato – quello cioè riguardante il verbo ἠκολούθει al singolare, ma riferito a due soggetti posposti: cfr. § 3.2.1 – viene interpretato diversamente (e, pare, erroneamente) da Charlesworth, *Beloved Disciple*, 338 n. 45: "The singular verb denotes that Peter *followed alone* and that another disciple also followed, but how and in what proximity to Peter is not indicated" (il corsivo è nostro). Non neghiamo che ambedue i discepoli possano aver camminato dietro a Gesù *separatamente*, ma questo non risulta dal numero singolare del verbo. Se questo fosse vero, come bisognerebbe interpretare, per esempio, la frase εἰς ὃν

in seguito è caratterizzato dalla perifrasi ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ, "era conosciuto dal sommo sacerdote" (18,15b)[159], rimane per noi un personaggio "sconosciuto" e anonimo. Le ipotesi correnti sono tre: prima, è uno dei discepoli di Giovanni Battista che più tardi, insieme ad Andrea, seguì Gesù (1,35-40)[160]; seconda, si identifica con il discepolo amato, anch'egli presentato dal Vangelo senza nome proprio (cfr. 13,23-26; 19,26-27; 20,2-10; 21,1-14.20-24); terza, forse appare qui un altro discepolo, non individuato finora per qualche azione particolare[161]. L'assenza dell'articolo determinativo ὁ suggerisce la giustezza di quest'ultima ipotesi, a vedere cioè in ἄλλος μαθητής un personaggio nuovo nel Vangelo e del tutto sconosciuto.

La maggioranza degli esegeti riconosce nell'«altro discepolo» il discepolo amato. Oltre al fatto della sua frequente (e quasi paradigmatica) associazione a Pietro (cfr. 13,23-25; 20,2-10; 21,1-14.20-23) e interessamento per lui (18,15-16), notano che egli tra poco sarà presente nella scena svoltasi sul Golgota (19,26-27). In questo modo lo stretto rapporto fra Gesù e il discepolo amato – anzi, l'«intimità» mostrata in maniera espressiva in 13,23: "uno dei suoi discepoli, quello che Gesù amava, ἦν ἀνακείμενος ... ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ" (cfr. 1,18: "l'Unigenito Dio ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός") – si sarebbe manifestato in un fedele accompagnamento del proprio maestro in quasi ogni passo della sua passione: dalla scena dell'arresto (il discepolo amato sarebbe incluso nei μαθηταί in 18,1-2) al "processo" giudaico (ἄλλος μαθητής in 18,15-16) fino all'appuntamento della croce (ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς in 19,26-27), sulla quale Gesù muore (19,28-30), e alla visione della ferita al fianco di Gesù (ὁ ἑωρακώς in 19,35). Il testo che permette di unire il discepolo amato con l'altro discepolo è anzitutto 20,2-10: colui che insieme a Pietro corse alla tomba vuota è ὁ ἄλλος μαθητὴς ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς (20,2)[162]. Non sono pochi, però, gli studiosi che non attribuiscono

---

[= κῆπον] εἰσῆλθεν αὐτὸς [= Ἰησοῦς] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (18,1ef)? Si noti infine l'osservazione di Ridderbos, *John*, 581, concernente la frase ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής: "Peter is mentioned first, but the other disciple is apparently *ahead* of Peter" (il corsivo è nostro): ciò può ben risultare da 18,15c.16a.

[159] Regard, *La phrase nominale*, 173; Moulton – Turner, *Syntax*, 89: benché la costruzione perifrastica richieda un *participio*, le forme degli *aggettivi verbali* (come γνωστός) possono costruire la perifrasi, poiché hanno la forza di un participio perfetto passivo.

[160] Come suggeriscono Moloney, *John*, 487 e Ruckstuhl, *Jesus*, 165.392-394 (il secondo autore è citato in Neirynck, "Anonymous Disciple", 13).

[161] A proposito della "anonimia" – nonostante Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 266 affermi "Der zweite Jünger ... bleibt *namenlos* – für das Joh-Ev, das eher die Tendenz hat, einzelne Jünger mit Namen zu nennen, *eine auffällige Tatsache*" (il corsivo è nostro) – dobbiamo asserire che in realtà non sono pochi i discepoli e/o personaggi anonimi in Gv: il discepolo amato (cfr. 13,23-26; 19,26-27; 20,2-10; 21,1-14.20-24), l'altro discepolo (cfr. 18,15-16), la stessa Madre di Gesù (2,1-11; 19,24h-27), alcuni altri discepoli (cfr. 1,35.40; 21,2). Avrebbe tuttavia ragione Schnackenburg se i discepoli anonimi – quello menzionato in 1,35.40; uno di quelli di cui parla 21,2; quello *amato* e quell'*altro* (del capitolo 18) – indicassero lo *stesso personaggio* (il che è una soluzione possibile).

[162] Cfr. Schlichting, *Commentaria*, 130; Culpepper, *John*, 58; Sanders – Mastin, *John*, 389-390; Lincoln, *John*, 452-453; Neirynck, "Other Disciple", 136-140; Matera, "Jesus before Annas", 48-50; Ellis, *Genius*, 256; ecc. Lo scambio dei verbi ἀγαπάω/φιλέω non impedisce di legittimare questa connessione, dato che in Gv non v'è una reale distinzione fra i loro significati: cfr., per esempio, "il Padre ama/φιλεῖ il Figlio" (5,20) e "il Padre ama/ἀγαπᾷ il Figlio" (3,35) o "il Padre mi ama/ἀγαπᾷ" (10,17); "il

una certezza assoluta all'identificazione del discepolo amato con l'altro discepolo[163]; altri identificano ἄλλος μαθητής di 18,15-16 con Lazzaro[164], Giovanni Marco[165], Nicodemo o Giuseppe d'Arimatea[166], Giuda Iscariota[167]. La molteplicità delle interpretazioni suesposte fa scrivere a Van Tilborg: "Because there is no way to tip the balance one way or the other, the text [18,15-16] remains poly-interpretable"[168].

---

mio Padre lo amerà/ἀγαπήσει" (14,23) e "il Padre stesso infatti vi ama/φιλεῖ" (16,27); "se qualcuno mi ama/ἀγαπᾷ" (14,23) e "voi mi avete amato/πεφιλήκατε" (16,27); cfr. LAGRANGE, *Jean*, 528-529; GÄCHTER, "Lämmer", 11-30; ZUMSTEIN, *Jean*, 312 n. 9; SIMOENS, *Jean*, 928; BARBAGLIA, "Darai la tua vita per me?", 164-173; VOORWINDE, *Jesus' Emotions*, 257-258; Bultmann, Benoit e Barrett citati in GHIBERTI, "Missione", 187; ecc.; diversamente SPICQ, *Agapè*, 230-237; LÉON-DUFOUR, *Lecture*, 289-290; Refoulé, Glombitza e Cassian citati in GHIBERTI, "Missione", 188. Gli ultimi autori (quelli cioè che affermano: ἀγαπάω ≠ φιλέω) si riferiscono a volte a ORIGENE, *Threnos*, 612: Οἰόμεθα γὰρ τὸ μὲν ἀγαπᾷν θειότερον εἶναι καὶ ἵν' οὕτως εἴπω πνευματικόν, τὸ δὲ φιλεῖν σωματικὸν καὶ ἀνθρωπικώτερον, "Putamus enim amare quidem esse divinum quidpiam, et, ut ita dicam, spirituale, diligere vero potius ad corporea et humana pertinere" (PG 13; in riferimento a Lam 1,2). È vero che Origene conosceva il greco meglio degli esegeti moderni, ma la nostra argomentazione si basa sul contenuto stesso dei testi giovannei, ai quali la distinzione origeniana non si addice (si veda anzitutto 5,20; 16,27 e particolarmente 14,23).

[163] Cfr. GROTIUS, *Annotationes*, 1119; FLACIUS ILLYRICUS, *Glossa*, 450; BAUCKHAM, "Beloved Disciple", 34; CULPEPPER, "Imagery", 378; ID., *Anatomy*, 121; KURZ, "Beloved Disciple", 104; BARRETT, *John*, 438; BULTMANN, *Johannes*, 499 n. 6; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III*, 266; ELOWSKY, *John 11-21*, 275-276, riporta l'opinione di san Agostino.

[164] Cfr. VICENT CERNUDA, "Lázaro", 456-464; GRIFFITH, "Disciple", 379-380; RIGG, "Lazarus", 233; GARCÍA, "Lazare", 291; Kreyenbühl, Fleming e Zickendraht, citati in NEIRYNCK, "Other Disciple", 124 n. 51.

[165] Cfr. PARKER, "John", 97-98; Erbes e Johnson, citati in NEIRYNCK, "Other Disciple", 124 n. 50.

[166] Cfr. Jansenius, Barradas e Tirinus, citati in NEIRYNCK, "Other Disciple", 120 n. 39.

[167] Cfr. GUNTHER, "Beloved Disciple", 147; BRODIE, *John*, 529; CHARLESWORTH, *Beloved Disciple*, 348-359; Mercken, Koecherus, Kuinoel, Heumann, Abbott, citati in NEIRYNCK, "Other Disciple", 120-121 n. 41. Si veda la discussione tra Abbott e Mayor a questo proposito: cfr. MAYOR, "Abbott", 77-89; ABBOTT, "Miscellanea", 166-173; MAYOR, "Further Abbott", 382-384, commentata poi in DRUM, "Disciple", 381-382. Tutti gli autori si riferiscono all'affermazione di Nonnus in PG 43, 892, concernente la conoscenza dell'altro discepolo da parte del sommo sacerdote: Καὶ νέος ἄλλος ἑταῖρος, ὃς ἰχθυβόλου παρά τέχνης, Γνωτὸς ἐὼν ἀρίδηλος ἐθήμονος ἀρχιερῆος, "Et juvenis alius socius, qui piscatoris ex arte, Cognitus exsistens manifestus consueto pontifici".

[168] VAN TILBORG, *Love in John*, 94. Occorre infine menzionare l'opinione di THORNECROFT, "Redactor", 138: "In my view it is deliberate [the omission of «Beloved» in 18,15-16]. There is no encounter with Jesus, the «Beloved» title being essentially concerned with the relationship with the Lord, while the disciple is given no special insight here". Al riguardo dobbiamo distinguere: mentre condividiamo la prima affermazione, relativa alla volontà dell'evangelista di omettere l'aggettivo/sintagma ἀγαπητός / ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, non siamo affatto d'accordo sulla seconda. Al contrario, in 18,15 vi è un forte accento sull'identità discepolare di quel personaggio misterioso. A nostro parere, lo scopo di evitare intenzionalmente una caratterizzazione più precisa dell'altro discepolo è diverso. Ci riserviamo però di affrontare la questione più avanti, dopo l'analisi della pericope 19,38-42, perché l'episodio del seppellimento di Gesù sembra fornire alcuni dati utili per decifrare l'identità dell'altro discepolo. Siamo dunque d'accordo con ONISZCZUK, *Passione*, 53, secondo il quale la mancanza dell'articolo ὁ in 18,15a "non significa che l'«altro discepolo» sia necessariamente diverso dal «discepolo amato»".

Non solo la mancanza del nome proprio, ma anche la caratterizzazione di quel discepolo come “conosciuto dal sommo sacerdote” ha causato una pluralità di interpretazioni riguardanti la sua identità. Prima di tutto sorge la domanda: l’aggettivo verbale γνωστός esprime semplicemente l’idea di “essere noto a qualcuno”[169] oppure indica qualcosa di più, cioè il rapporto fondato su un legame d’intima familiarità[170] o perfino di consanguineità[171]? Condividendo la prima opinione, cioè che si tratti di “una conoscenza ordinaria”, siamo convinti che “l’altro discepolo” anonimo sia conosciuto non solo dal sommo sacerdote ma anche dagli abitanti della sua casa[172]. Questa relazione, infatti, gli ha dato facile accesso alla αὐλὴ τοῦ ἀρχιερέως (18,15c), come pure libertà e autorevolezza nel parlare alla portinaia (18,16d)[173]. Va notato, però, che questo ἄλλος μαθητής era conosciuto nella casa del sommo sacerdote, ma

---

[169] Culpepper, *John*, 61: “Hippolytus of Thebes relates that after Zebedee’s death, John gave away his father’s property in Galilee and acquired a place in Jerusalem, «from which, as it says concerning him, he was known to the high priest». Similarly, *The Life of the Virgin* by Epiphanius the Monk (ca. A.D. 1015) reports that after the death of his father, John sold his vast property in Zebede, and, having come to Jerusalem, bought the holy Zion, the highest part of Jerusalem”; cfr. Ridderbos, *John*, 581; Hendriksen, *John*, 390; Moulton – Milligan, “γνωστός”, 130; Goguel, “Peter”, 9-10. Per le due citazioni di Culpepper cfr. PG 117, 1032B.1052B: “Μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν ᾿Ιωάννης τὴν ἐν Γαλιλαίᾳ κτῆσιν τοῦ πατρὸς ἀπέδοτο, καὶ ἐκτήσατο ἐν῾ Ιεροσολύμοις, ὅθεν ὡς λέγει περὶ αὐτοῦ, ἦν γνωστὸς τῷ αρχιερεῖ ... Οὗτος οὖν ἀπέδοτο τὴν κατὰ Γαλιλαίαν κτῆσιν, τοῦ ἐπιλαχόντος αὐτῷ, ὑπὸ Ζεβαδαίου τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μέρος, τῷ ἀρχιερεῖ, καὶ ἀντ᾿αὐτοῦ ἐκτήσατο τὴν ἁγίαν Σιὼν, ὅθεν καὶ γνωστὸς ἦν” e PG 120,208: “῾Ιάκωβο[ς] καὶ ᾿Ιωάννη[ς] ... τὸν πατέρα ἔθαψαν ... Τὴν δὲ κτῆσιν αὐτῶν πωλήσαντες πολλὴν οὖσαν, ἐλθόντες εἰς῾ Ιερουσαλήμ, ἠγόρασαν τὴν Σιών”.

[170] Knabenbauer, *Commentarius*, 528: “γνωστός, cognitus, notus, familiaris (non dicit cognationem vel propinquitatem)”; Stibbe, *John as Storyteller*, 151: “Whilst γνωστός does not imply a blood-relationship, it certainly indicates a close intimacy”; Bultmann, *Johannes*, 499 n. 5: “γνωστός = bekannt, befreundet, im Unterschied von συγγενής = verwandt”; Ruckstuhl, *Jesus*, 378-379: “Das Wort γνωστός meint aber keine oberflächliche Bekanntschaft, sondern eine Freundschaft. Ein γνωστός ist in der LXX ein Vertrauter”; Barrett, *John*, 439: “The precise force of γνωστός is not certainly known. In LXX it sometimes represents the Pu’al participle of ידע («to know»; מידע, *m*^e*yudda’*), which seems to be used for «familiar friend»” (cfr. 2 Re 10,11; Sal 55[54],14); cfr. Charlesworth, *Beloved Disciple*, 343 e nn. 74-77 e Bruce, *John*, 345.

[171] Mędala, *Jan II*, 197 e Barrett, *John*, 439 suggeriscono che Omero con la parola γνωστός parlava addirittura di un “fratello” (cfr. Omero, *Iliade*, XV 350 [pp. 694-695]: “γνωστοί τε γνωσταί τε, «fratelli e sorelle»”); Dodd, *Historical Tradition*, 87 e n. 1, invece, afferma che Omero intendeva un “parente/congiunto” (*kinsman*), e che l’altro discepolo di 18,15-16 “was a member of the High Priest’s circle, possibly a kinsman and himself of priestly birth”; si veda inoltre Ruckstuhl, *Jesus*, 379: “Ein γνωστός ist in der LXX ein Vertrauter, kaum zu unterscheiden von einem Verwandten. So stellt auch Lk 2,44 Verwandte und Bekannte ganz eng zusammen, wärend 23,49 unter den γνωστοί vermutlich auch Verwandte eingeschlossen sind”; cfr. Kysar, *John*, 272.

[172] Si ricordi la sineddoche indicata da Flacius Illyricus, *Glossa*, 450 (cfr. § 3.2.1). Hendriksen, *John*, 392 è della stessa opinione.

[173] Witherington, *John’s Wisdom*, 288: “The other disciple speaks to the woman guarding the gate and brings Peter in, again suggesting both familiarity and some recognized authority in this situation in Jerusalem”.

non come discepolo di Gesù[174]. Egli era semplicemente una persona conosciuta, cioè non estranea al sommo sacerdote[175].

Nel caso di familiarità e/o di parentela tra ἄλλος μαθητής e il sommo sacerdote, sorgono diversi dubbi, dato il fatto che questo discepolo è spesso identificato con il discepolo amato:

1) Come si può riconoscere in lui il discepolo amato da Gesù (cfr. 13,23), mentre Gesù era fortemente "odiato" dai sommi sacerdoti? Ci sono dei tentativi di spiegare questa perplessità con l'ipotesi che il discepolo amato appartenesse alla cerchia *sacerdotale*[176]. Scrive a proposito Culpepper: "According to the prologue to the *Acts of John by Prochorus* ... Zebedee was a priest who lived in Jerusalem, near the temple. The high priests, who changed each year, came from various provinces. Caiaphas was from the province of Kio in Bithynia and, while serving as high priest, stayed at the estate of John the Theologian. This is Epiphanius the Monk's explanation of how John was «known to the high priest». Other cited the report of Polycrates of Ephesus [ca. A.D. 190] that John himself was a priest[177], but that report may itself be a later interpretation based on these verses in John"[178]. La base di quest'ipotesi è il riferimento al rapporto di parentela di alcuni protagonisti della scena evangelica: "It has been suggested that if John was a nephew of Mary, Jesus' Mother, he had priestly relatives [see. Luke 1:5, 36], which might again explain how he could have been known by the high priest"[179]. Infatti: "The woman Salome, who stood by the cross of Jesus,

---

[174] Ci distinguiamo quindi dall'opinione di Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa*, 401.

[175] Cfr. Mędala, *Jan II*, 197 e Culpepper, *John*, 62: "The story of Peter's denials requires that neither the other disciple nor Peter was known to be a disciple. [According to the Synoptics] Peter surely was as well known publicly as any of the disciples ... Peter (and the others) were Galileans ... The other disciple may have been above suspiction because he was not a Galilean but a Judean, one who was known in Jerusalem, even by the high priest". Da quest'affermazione risulta che egli era discepolo di Gesù "di nascosto" (Knabenbauer, *Commentarius*, 528: "occulte, sicut Nicodemus et Ioseph ab Arimatea, fuerit [ἄλλος μαθητής] discipulus Iesu"; cfr. Bernard, *John*, 593-594; Ridderbos, *John*, 581-582 e n. 41; Bultmann, *Johannes*, 499 n. 9; Quast, *Peter and Beloved Disciple*, 78). Nonostante quest'opinione richiami in mente la caratterizzazione di Giuseppe d'Arimatea (19,38), non riteniamo che l'«essere conosciuto ma non come discepolo» esprima un "nascondersi" dovuto al "timore dei Giudei" (come in 7,13; 9,22; ecc.). L'evangelista non lo presenta in modo sfavorevole! Visto che questo dato non è importante per la narrazione (l'evangelista ripete la sua caratterizzazione due volte in 18,15b.16c, ma non sviluppa la questione), non ci soffermiamo ora a valutare lo *status* dell'altro discepolo, non rispondiamo cioè alla domanda come mai egli fosse noto al sommo sacerdote ma non come discepolo di Gesù. Torneremo a parlarne in seguito.

[176] Cfr. Bernard, *John*, 594-597 e Boismard, "Disciple", 79-80.

[177] Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica/1*, III,31,3; V,24,3 (p. 179 e n. 119; p. 300): "Anche Giovanni, colui che posò sul petto del Signore, che fu sacerdote, portò il *petalon* [n. 119: «Lamina d'oro posta sopra la mitra del sacerdote ebraico»]". Rigato, "Giovanni", 451-483, considera molto plausibile l'opinione che Giovanni fosse uno dei sacerdoti levitici (senza escludere che fosse uno dei *sommi sacerdoti*; cfr. At 4,5-6: "Il giorno dopo si riunirono in Gerusalemme i loro capi, gli anziani e gli scribi, il sommo sacerdote Anna, Caifa, Giovanni, Alessandro e quanti appartenevano a famiglie di sommi sacerdoti") e che anche dopo la discesa dello Spirito Santo, nonostante egli fosse un seguace di Gesù, totalmente dedito al Signore, potesse frequentare il santuario di Gerusalemme.

[178] Culpepper, *John*, 61-62.

[179] Culpepper, *John*, 62.

appears to have been his mother, as a comparison of Mark 15:40 e Matt. 27:56 shows. John does not mention Salome, nor his own mother specifically, but he does speak of the Virgin Mary's sister (John 19:25) in such a way as to lead to the conclusion that she is Salome. Now Mary was related to Elisabeth (Luke 1:36), who is called one of «the daughters of Aaron» (Luke 1:5). Salome thus had priestly connections"[180]. "This explanation too, however, is based on the conclusion that the «other disciple» was the Beloved Disciple and that this disciple was John the son of Zebedee"[181];

2) Come si può vedere in questo "altro discepolo" Giovanni, figlio di Zebedeo, il *pescatore* di Galilea? Non è infatti soddisfacente la spiegazione secondo la quale la ragione dell'essere "conosciuto" era la fornitura di pesce da parte di Zebedeo alla casa del sommo sacerdote[182].

Il cammino dell'altro discepolo, iniziato nei pressi del giardino, è terminato *dentro* il cortile del sommo sacerdote (18,15c). È ovvio però che questo non era un itinerario qualsiasi. L'evangelista dice: ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ... συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ, "quel discepolo ... entrò insieme a Gesù" (18,15bc). Tutto ciò che è stato precedentemente esposto intorno al concetto di *discepolato*, a proposito della *sequela* di Gesù da parte di Pietro (18,15a), vale ugualmente per quel discepolo misterioso (18,15a-c); il quale ha fatto un tratto un po' più lungo al seguito del maestro, dal momento che *entrò* nella casa del sommo sacerdote *insieme a Gesù*, mentre Pietro rimase *fuori* (18,16a)[183]. Tale situazione mostra una distinzione fra i due discepoli; la ragione addotta dall'evangelista non è un loro diverso rapporto con Gesù, ma con il sommo sacerdote, dal quale solo uno era "conosciuto"[184]. Tra i due non c'è né ostilità né antagonismo. Quel discepolo, dopo aver notato che il suo compagno era

---

180 Morris, *John 1995*, 666 n. 37. Cfr. Tenney, *John*, 172 e Rigato, "Giovanni", 454-457.

181 Culpepper, *John*, 62.

182 Lindars, *John*, 548: "According to the *Gospel of Hebrews*, John used to supply fish to the High Priest's court, when he worked for his father Zebedee"; cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 266 n. 47; Culpepper, *John*, 61; Talbert, *John*, 235-236; Morris, *John 1995*, 666 n. 37; Parker, "Son of Zebedee", 42. Invece Köstenberger, *John*, 513 e n. 14 e Moody Smith, al quale il primo si riferisce, difendono l'ipotesi che Giovanni di Zebedeo – il pescatore galilaico – possa essere conosciuto dal sommo sacerdote. Ambedue, citando Wuellner, *Fishers*, 45-61, affermano: "John was a fisherman, but it does not mean that he came from an inferior social background ... Fishermen were entrepreneurs, not common laborers at the bottom of the social spectrum". Wuellner stesso aggiunge invece in un altro luogo un'osservazione interessante per la nostra discussione circa un'eventuale identità sacerdotale dell'altro discepolo: "Galilean fishermen were devoted to the Temple and its festivals" (*Fishers*, 63).

183 Anche se manca in Gv l'espressione "sinottica" ἠκολούθει ἀπὸ μακρόθεν (Mt 26,58; Mc 14,54; cfr. Lc 22,54), il fatto che Pietro rimase fuori, mentre l'altro discepolo entrò con Gesù nel cortile del sommo sacerdote, può significare indirettamente che anche il Pietro giovanneo seguiva Gesù "da lontano". Inoltre l'aspetto del verbo εἱστήκει (durativo continuo; cfr. Mateos, *Aspecto verbal*, §§ 83.113) indica probabilmente un'estensione temporale della sua attesa di entrare nel cortile.

184 Nulla nel testo fa pensare che Pietro non voglia entrare nella casa del sommo sacerdote, come suggerisce Howard-Brook, *Discipleship*, 385; è evidente invece la condizione di favore di cui l'altro discepolo gode e resta reale l'intenzione discepolare di Pietro, il quale però non può entrare perché sconosciuto (cfr. Grasso, *Giovanni*, 693-694).

rimasto fuori (18,16a), uscì (18,16b), parlò alla portinaia (18,16d) e lo fece entrare (18,16e)[185]. Subito dopo sparisce dalla scena[186].

Nella presentazione della donna che si rivolge a Pietro v'è una progressiva precisazione: mentre l'altro discepolo "parlò alla *portinaia*" (τῇ θυρωρῷ – 18,16d), in seguito si dice che la "*serva portinaia* (ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός – 18,17a) disse a Pietro". Sia la forma morfologica del sostantivo θυρωρός[187], sia il dubbio circa la plausibilità che una donna svolga il servizio di portinaia e, per giunta, durante la notte[188], hanno fatto sorgere la domanda se non si debba vedere qui piuttosto la "serva *del* portinai*o*"[189]. Senza entrare nel merito della questione notiamo anzitutto l'unica

---

[185] Si ricordi la nostra discussione per quanto riguarda il soggetto del verbo εἰσήγαγεν e la funzione della figura detta ἐνθύμημα in 18,16de (cfr. § 3.2.1).

[186] Presumibilmente per ritornare al più presto vicino al suo maestro ed essere così testimone dell'interrogatorio di Gesù nella casa del sommo sacerdote, come è implicito nel fatto di essere entrato con lui là dentro (Knabenbauer, *Commentarius*, 529: "Ioannes se introisse cum Iesu; erat itaque testis eorum quae apud Annam gesta sunt"; similmente sostiene Bauckham, "Beloved Disciple", 37; al contrario Escaffre, "Pierre", 51, afferma che l'altro discepolo, dopo aver fatto entrare Pietro nel cortile, non è rientrato: "Narrativement, il est resté dehors"; invece Burge, *John*, 495, sostiene che egli si è fermato insieme a Pietro presso il fuoco). Possiamo *immaginare* la scena: l'altro discepolo, vista la paura di Pietro d'entrare più avanti nel cortile – paura ben spiegabile, dato il contesto precedente (la ferita del servo del sommo sacerdote e quindi il rischio d'essere arrestato, secondo la "legge del taglione", cfr. Perotti, "Il tradimento di Giuda", 118) e anche quello seguente (la percezione del pericolo di essere discepolo di un maestro in catene, forse ricordando le sue parole: "Il servo non è più grande del suo signore, se hanno perseguitato me ..." [13,16; 15,20]; cfr. Brown, *Death od Messiah I*, 593; Köstenberger, *John*, 519) – si sarebbe fermato per un momento con lui; ma alla fine l'avrebbe abbandonato per andare di nuovo vicino a Gesù. Non condividiamo l'opinione di chi accusa l'altro discepolo di essere indirettamente *colpevole* del rinnegamento di Pietro, avendolo fatto entrare nel cortile e quindi esposto al pericolo (Blaine, *Peter*, 94: "he ... convinces her to allow Peter access to the courtyard but also *prompts her to investigate* his ties to Jesus" [il corsivo è nostro]; si veda l'opinione ancora più negativa e inaccettabile di Brodie, *John*, 529: "Judas ... lead[s] Peter in, a step which brings him towards his fall ... there are overtones of the original fall (Gen 3): the Satanic figure (the serpent, Judas [= ἄλλος μαθητής]) ... speaks to the woman [= ἡ θυρωρός] ... woman speaks to the (representative) man («Adam», Peter)". Al contrario, l'altro discepolo avrebbe piuttosto aiutato Pietro nella sua intenzione di seguire Gesù: "[He] invites Peter into the courtyard and in this way extended to him the invitation to remain faithful" (Hartin, "Role of Peter", 54). Secondo alcuni esegeti, a partire dal contenuto di 18,15-16 e dal fatto che la figura dell'altro discepolo manca nei Sinottici, si può dedurre che questa è stata introdotta (c'è perfino chi dice: *inventata*) da Gv per risolvere il problema dell'entrata di Pietro nel cortile (cfr. Haenchen, *Johannesevangelium*, 522; Dauer, *Passionsgeschichte*, 74-75; Goguel, "Peter", 10; Bultmann, *Johannes*, 499 n. 6; l'opinione è criticata da Brown, *John II*, 841: "To invent a disciple of Jesus who inexplicably was acceptable at the palace of the high priest is to create a difficulty where there was none"), o perché di lui parla una *fonte* propria del QV.

[187] Il termine è uguale per il genere maschile e femminile.

[188] Cfr. Bultmann, *Johannes*, 499 n. 7; Mędala, *Jan II*, 197.

[189] Cfr. la versione *Vetus Syriaca* (concretamente sy^{s} del IV sec.), aeth e un testo di Taziano che riportano questa lezione (cfr. Brown, *John II*, 824; Ridderbos, *John*, 582 n. 39; Sanders – Mastin, *John*, 390; Lindars, *John*, 549. Boismard, "Origine araméenne", 45-46, indica l'eventualità dell'errore di dittografia nell'originale testo aramaico di 18,16: "נטר תרעא [masc.] aurait été lu נטרת תרעא [fém.]");

corrispondenza fra Gv e i Sinottici per quanto concerne le persone con cui Pietro scambiò delle battute nel cortile: il primo suo rinnegamento è stato pronunziato di fronte ad una donna, e – a rigore di termini – una *serva* (παιδίσκη)[191].

A differenza dei Sinottici, in Gv la portinaia si rivolge a Pietro con una *domanda* sulla sua *identità discepolare*. È stata indicata in precedenza (cfr. § 3.2.1) la possibilità di un tono ostile di quest'interrogazione. Lo potrebbe suggerire il contesto narrativo: il fatto che la porta sorvegliata dalla donna sia stata appena attraversata dalla truppa venuta con Gesù arrestato (cfr. 18,15c.16a), inoltre il fatto che il sommo sacerdote tra poco interrogherà Gesù circa i suoi *discepoli* (18,19b) e che la sua causa era senz'altro nota anche agli abitanti della casa del sommo sacerdote: tutti questi dati potrebbero rendere plausibile la natura sospettosa e ostile dell'interrogazione della serva[192]. Non tutti gli esegeti però sono di questa opinione[193]. È possibile, infatti, che la domanda della serva non assuma la sfumatura dell'ostilità. È interessante allora capire come si arrivi a questa interpretazione, che sembra non concordare con il contesto.

Nel sintagma καὶ σύ (18,17b) spesso viene sottolineato il ruolo della particella additiva καί, la quale secondo alcuni studiosi indica il fatto che la portinaia

---

Benoit, *Passion*, 82, va nella medesima direzione: "Le portier le laisse donc entrer, et c'est sa servante qui parlera ensuite à Pierre".

[190] La possibilità che il compito di custode della porta fosse svolto da una donna è confermata storicamente; cfr. 2 Sam 4,6; At 12,13; Flavio, *Ant*. 7,48, e specialmente Keener, *John*, 1091, che nelle note 210-214 enumera opere di Ovidio, Plutarco, Seneca, Teofrasto, Tibullo, Elio Aristide e Cicerone, nelle quali non solo si parla di serve portinaie ma anche del fatto che esse assumono comportamenti simili a quello della portinaia di 18,16-17: chiedono l'identità del visitatore, particolarmente se questi arriva di notte, osservano chi entra o esce, e anche dopo l'entrata, se qualcuno non è conosciuto come uno dei servi, gli chiedono di presentarsi. Anche Köstenberger, *John*, 514 n. 18 giustamente nota che Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "θυρωρός", 295, riportano alcuni esempi dei papiri che parlano delle donne portinaie: "The interesting reference to a woman door-keeper in Jn 18[16,17] ... may be illustrated by BGU IV. 1061[10] (b.c. 14) τὴν ἀποτεταγμένην πρὸς τῆι τηρήσει θυρωρὸν Μαλήφιος γυναῖκα παραχρῆμα ἐφόνευσαν, P Ryl II. 36[6] (a.d. 34) λογοποιουμένου μου πρὸς Ἀγχερίμφ[ι]ν κα[ὶ] τὴν τούτου γυναῖκα Θεναπύγχιν θυλουρὸν (*l.* θυρ–) τῶν ἀπὸ Εὐημερίας τῆς Θεμίστου μερίδος, «as I was talking to Ancherimphis and his wife Thenapunchis, a door-keeper of Euhemeria in the division of Themistes» (Edd.), and P Strass I. 24[17] (a.d. 118) Θατρῆτι θυλουρῶι (*l.* θυρ–)".

[191] Cfr. Mc 14,66 (μία τῶν παιδισκῶν τοῦ ἀρχιερέως); Mt 26,69 (μία παιδίσκη); Lc 22,56 (παιδίσκη τις); Gv 18,17 (ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός): παιδίσκη significa "giovane schiava/serva", "ancella" (cfr. Montanari, *Vocabolario*, "παιδίσκη", 1448).

[192] Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 272 n. 63: "Doch drückt sie hier nicht eine völlig negative Erwartung, sondern einen Verdacht aus".

[193] Camerarius, *Notatio figurarum*, 294: "*Non* enim videtur exponi interrogatio *inimica*" (il corsivo è nostro); Aretius, *Commentarii*, 1008: "quod videbat favorabile esse"; Barrett, *John*, 439: "the question does not seem to have been put in a hostile manner"; Sanders – Mastin, *John*, 391: "She spoke to Peter – no doubt quite idly"; Carson, *John*, 583: "The question may not have been hostile as much as cynical"; Mędala, *Jan II*, 198: "Pytanie postawione Piotrowi nie jest podchwytliwe (= *la domanda posta a Pietro non è insidiosa*)"; Senior, *Passion*, 64: "It is not a direct accusation (the woman expects him to say «*no*»)"; Pierri – Grochowski, "Portinaia" (il titolo completo dell'articolo suona: "Una portinaia non ostile"), 233: "la domanda della serva non ha nulla di ostile nei confronti di Pietro".

conosceva l'identità dell'altro discepolo: la serva sapeva cioè che quel personaggio, conosciuto dal sommo sacerdote, era un discepolo di Gesù[194]. Per armonizzare questa interpretazione con le regole grammaticali, è stato ulteriormente suggerito che la particella negativa μή, quella cioè che normalmente introduce una domanda che attende risposta *negativa*[195], nel caso della serva portinaia aspetterebbe piuttosto una risposta *positiva*[196]. Infatti, lo stile giovanneo pare non essere sempre fedele alle regole grammaticali: il quarto evangelista sembra variare il significato di μή[197].

Sorgono però due domande: 1) Come comprendere, nell'eventualità della piena conoscenza dell'identità dell'altro discepolo da parte della serva, la libertà e spigliatezza nel muoversi di quel discepolo nella casa del sommo sacerdote[198], mentre "tutte le forze" dell'ἀρχιερεύς si sono accampate contro Gesù e i suoi discepoli? 2) A proposito della congiunzione μή, è possibile trovare ancora un'altra soluzione del problema, rimanendo fedeli alle regole grammaticali ma nello stesso tempo anche al contesto della narrazione?

---

[194] In questo caso la domanda della portinaia significherebbe "non sei *anche tu* (= cioè *ugualmente come quello che ti ha fatto entrare nel cortile*) uno dei discepoli...?", come interpreta Barrett, *John*, 439: "You have come with X, whom we know, perhaps you too are a disciple". Similmente sostengono Bernard, *John*, 598; Agourides, "Peter and John", 5; Heil, *Blood and Water*, 33; Dodd, *Historical Tradition*, 86 n. 2; Kysar, *John*, 272; Westcott, *John II*, 275; Tenney, *John*, 172; Bruce, *John*, 345; Lattey, "John", 9; Köstenberger, *John*, 514; Mędala, *Jan II*, 198. È ovvio che questo vuol dire che l'atteggiamento della portinaia verso l'altro discepolo era positivo.

[195] Cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 2651; BDR, *Grammatik*, § 427,2; Viteau, *Syntaxe*, § 53b; Montanari, *Vocabolario,* "μή", 1280 § C1a; ecc.

[196] Grotius, *Annotationes*, 1119: "μὴ καὶ σύ: Affirmantis apud Hebraeos"; Schlichting, *Commentaria*, 130: "«Non & tu?» Id est, nonne & tu?" (l'avverbio latino *nonne* ricorre "nelle interrogative dirette che attendono risposta affermativa: *non è forse vero che...?*; *non forse...?*"; Castiglioni – Mariotti, *Vocabolario*, "nonnĕ", 837 § 1); Barrett, *John*, 439: "Probably here μή is the «μή of cautious assertions»"; similmente Lindars, *John*, 549; Carson, *John*, 583; Köstenberger, *John*, 514; Brown, *John II*, 824: "A question with *mē* normally anticipates a negative answer ... but ... sometimes *mē* has lost its force in Johannine questions"; Ridderbos, *John*, 582 n. 40: "a question beginning with μή usually expects a negative answer. But in some cases this combination has a doubting or deliberate meaning". Quast, *Peter and Beloved Disciple*, 82, mentre prima cercava di comprendere la domanda della serva secondo le regole grammaticali ("It is possible to understand the use of μή here as expecting a negative answer, indicating that the doorkeeper may not have believed that Peter was virtually one of the trouble-makers associated with Jesus, since he was a friend of the Beloved Disciple, who was in turn known by the High Priest"), infine si associa a coloro che sono dell'opinione sopra presentata ("However [considering] 18,25 [and] 18,26 it may be that the μή is to be understood with a slightly different nuance than the expectation of a negative response. Indeed, it may be that μή has lost a greater part of its force in Johannine questions").

[197] Tra tutte le ricorrenze di μή in Gv (prendiamo in considerazione soltanto le domande!) si possono indicare quelle che senza dubbio richiedono la risposta negativa (cfr. 3,4; 4,12; 6,67; 7,31.41.48.51.52; 8,53; 9,40; 10,21), ma vi sono anche quelle incerte al riguardo (cfr. 4,33; 7,35.47; 9,27?; 18,17.25; 21,5); lo stesso si può dire della sua equivalente congiunzione enfatica μήτι (l'attesa di una risposta: indubbiamente negativa in 18,35; probabilmente negativa in 8,22; *positiva* in 4,29!) e del sintagma οὐ μή (negativa in 11,56; positiva in 18,9).

[198] Cfr. Brown, *John II*, 824; Quast, *Peter and Beloved Disciple*, 83.

La prima risposta riguarda il sintagma καὶ σύ (18,17b). A nostro parere l'espressione non indica la convinzione della portinaia che ἄλλος μαθητής sia un discepolo di Gesù[199]. Essa vuol riferirsi piuttosto ai seguaci di Gesù in genere, la cui esistenza ha potuto essere nota insieme alla fama di Gesù, diffusasi in tutto il paese (cfr. 11,48ab)[200]. La serva in realtà non sapeva quindi chi fosse l'altro discepolo. Verso i discepoli di Gesù invece, dei quali ha potuto sentire parlare nella casa del sommo sacerdote, e in città a Gerusalemme, probabilmente non aveva un atteggiamento favorevole, ma piuttosto ostile.

Sulla questione riguardante la congiunzione μή occore dire che la grammatica, con le sue rigide regole, non contraddice necessariamente le altre osservazioni di tipo strutturale, semantico, simbolico, ecc., ma da una parte, svolgendo il suo ruolo di "spina dorsale" del testo, garantisce la fedeltà all'intenzione e al messaggio dell'autore, dall'altra può mostrare sue possibilità nuove alla luce dei contributi interpretativi provenienti dalle suddette diverse osservazioni. Ciò vale anche per la domanda della serva portinaia. Senza trasgredire la regola secondo la quale la particella μή attende una risposta negativa, riteniamo che nel contesto del rinnegamento di Pietro sia possibile proporre una interpretazione plausibile dell'evento, che superi certe perplessità manifestatesi in molti studi. Scrivono a proposito Pierri – Grochowski:

> "Che la portinaia faccia quella domanda a Pietro è fin troppo ovvio. Come mai Pietro si trovava a quell'ora davanti alla porta dell'abitazione del sommo sacerdote, se in qualche modo non era legato con Gesù? Poteva mai essere un passante curioso? Un'eventualità davvero remota. La buona parola dell'altro discepolo sortì il suo effetto, aveva rassicurato la portinaia che, tuttavia, senza per questo mancare di rispetto a un conoscente del sommo sacerdote, chiede a Pietro di confermare ciò che lei ha capito, cioè di dire esplicitamente che 'non è discepolo di Gesù': «Sei forse anche tu dei discepoli di quest'uomo?». La domanda è posta *pro forma* e la portinaia attende una risposta negativa. Caso mai l'ostilità si avverte nei confronti di Gesù, al quale si riferisce chiamandolo «quest'uomo». Quanto detto per la prima domanda vale anche per la seconda rivolta a Pietro presso il fuoco. Entrambe non sono ostili"[201].

La domanda della serva non costituisce quindi una forma di pressione. Probabilmente è stata pronunciata "pigramente"[202], *en passant*, senza ostilità nei

[199] Non siamo quindi d'accordo con l'interpretazione di Bengel, *Gnomon*, 373: "καὶ σύ, *tu quoque*, ut multi, et ut comes tuus. Si ancilla nescisset, discipulum illum alium esse *discipulum*, non dubium est, quin eum quoque fuerit interrogatura" (il corsivo è dell'autore). L'esegeta presuppone che la mancanza della domanda indirizzata all'altro discepolo risulta dalla conoscenza della sua identità di discepolo.

[200] Cfr. Burge, *John*, 495.

[201] Pierri – Grochowski, "Portinaia", 234.

[202] Sanders – Mastin, *John*, 391: "She spoke to Peter – no doubt quite idly". Pierri – Grochowski, "Portinaia", 231 e n. 4, commentano: "Sanders e Mastin nell'affermare che la serva ponga la domanda «pigramente» dicono qualcosa di verosimile ma molto secondario ai fini del racconto e della sua interpretazione".

confronti di Pietro. Non si può comunque negare il fatto che le parole della portinaia esprimono un tono spregiativo nei riguardi di Gesù e dei suoi seguaci. La portinaia sembra dire: "Spero che non sia anche tu uno di coloro che nella loro stupidità si sono stati lasciati ingannare da questo poco di buono". Il tono di disprezzo contro Gesù e i suoi discepoli è qui ben percettibile[203]. Bisogna quindi notare che, indipendentemente dalla posizione della serva nei confronti di Pietro, la domanda diventa per il discepolo una vera sfida[204]. Nonostante la mancanza di ostilità contro di lui, se Pietro dice "no", avrà luogo un vero e proprio rinnegamento della realtà indicatagli dalla portinaia[205]. E se la serva aspetta una risposta negativa[206], con cui Pietro si esclude dal gruppo dei discepoli, Pietro però si trova davanti a una difficile alternativa: il desiderio di dire la verità, e insieme la paura di fronte al pericolo. Nel caso della risposta negativa, prevista dalla grammatica, verrebbe anche confermata una delle definizioni della particella μή, che ne allarga l'applicazione[207].

La serva, dopo che entrambi i discepoli hanno attraversato la porta (καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον – 18,16e)[208], chiede quindi a Pietro[209] se non è (uno) ἐκ τῶν μαθητῶν di Gesù. Il tema del *discepolato*, annunciato all'inizio della pericope, continua a svilupparsi. Tutte le domande poste a proposito della sequela di Pietro (18,15a), del suo soprannome (Κηφᾶς/Πέτρος) e del preannuncio del triplice rinnegamento (13,36-38), dopo aver suscitato tensione nell'attesa delle risposte, arrivano al loro punto culminante. Quale sarà la reazione alla domanda che riguarda

[203] Questo fatto conferma indirettamente la nostra valutazione e definizione della domanda retorica presente in 18,17b. Ricordiamo che una delle caratteristiche fondamentali dell'ἐρώτημα è un atteggiamento negativo di malevolenza, ostilità, odio, invidia, gelosia (cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 767-768 e le nostre osservazioni nel § 3.2.1 della dissertazione).

[204] Lindars, *John*, 549: "*Are you not also* ... the question ... constitutes a challenge"; Senior, *Passion*, 64: "It is not a direct accusation ... but to answer truthfully would expose Peter to the same fate as Jesus".

[205] Pierri – Grochowski, "Portinaia", 234: "L'atteggiamento non ostile delle prime due domande non attenua la gravità del rinnegamento".

[206] Il semplice "no" avrebbe garantito l'incolumità a Pietro nella casa del sommo sacerdote.

[207] BDAG, *Lexicon*, "μή", 646 § 3a: "with expectation of a neg. answer ... the negation can in fact be variously expressed in a form suggesting that an inappropriate answer would be met with *complete dismay*", come motivo di tristezza e costernazione (il corsivo è nostro). È come se la portinaia dicesse: "Non sarai mica un discepolo di quest'uomo! Ne sarei meravigliata".

[208] A nostro parere la serva stessa non uscì fuori del cortile. È quell'altro discepolo ad uscire (ἐξῆλθεν ... ὁ μαθητής – 18,16b) verso Pietro che stava fuori (18,16a) è nello stesso tempo a rivolgersi alla portinaia (καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ – 18,16d) che stava dentro il cortile, vicino alla porta *aperta*. Non dovrebbe essere stato difficile per lei sentire le parole del discepolo.

[209] La serva si rivolse a Pietro o alla presenza dell'altro discepolo (per esempio, nel momento del loro attraversare la porta [18,16e]), o un po' più tardi, dopo che quel secondo abbia già lasciato il suo compagno nel cortile (ma non ancora vicino al fuoco) e, presumibilmente, andato dentro la casa del sommo sacerdote, come abbiamo già ipotizzato. Si avvicina alla prima interpretazione Rese, "Selbstzeugnis", 103, quando afferma: "So wird der «andere Jünger» ... zum Zeugen der ersten Verleugnung des Petrus".

l'identità di Pietro? Quale sarà la sua replica, dato che l'interrogazione è molto chiara e precisa?

Anche la risposta è chiara: Pietro enuncia la sua dichiarazione οὐκ εἰμί, "non [lo] sono". La premura di Pietro, formulata dall'evangelista in brevi *cola* (cfr. 18,17cd), palesa la sua preoccupazione per la propria sicurezza in una situazione di pericolo.

Immediatamente viene in mente il preannuncio del rinnegamento (13,38) e subito risuona la triplice dichiarazione ἐγώ εἰμι di Gesù (18,5d.6b.8c), in evidente contrasto con la negazione di Pietro. La tensione della situazione è tangibile anche nelle parole τοῦ ἀνθρώπου τούτου della domanda, che contiene un'allusione alla profezia di Caifa: συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ (11,50). Il paradosso del primo rinnegamento consiste inoltre nel fatto che Pietro, un uomo che poco prima si era dimostrato coraggioso (cfr. 18,10-11), ha avuto timore di una donna[210], nonostante si fosse detto pronto a sacrificare la vita per il proprio maestro (13,37). La sua mente e il suo cuore sono stati paralizzati fino al punto di non riuscire a pronunciare la verità fondamentale: Pietro, nell'ora della prova, lascia uscire dalla sua bocca una brevissima, ma nello stesso tempo gravissima bugia: ha cioè rinnegato la sua identità di discepolo e indirettamente anche l'associazione a Gesù, a quell'uomo cioè che è destinato alla morte per il popolo[211].

Ritornano poi sulla scena (18,18) i protagonisti conosciuti dalla pericope precedente: i servi (cfr. 18,10ce)[212] e le guardie (cfr. 18,3b.12b). È probabile però che non tutti siano andati al giardino, verosimilmente alcuni erano rimasti a custodire la casa. Una nota dell'evangelista, che descrive la circostanza in cui essi si trovavano (ψῦχος ἦν, "era freddo" – 18,18c), mostra l'attenzione della narrazione giovannea per i dettagli: era notte (ἦν δὲ νύξ – 13,30) ed era buio (ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν

[210] ARETIUS, *Commentarii*, 1008: "θυρωρός, hoc est, ianitrix, quae infima est conditio et abiectissima sors"; SCHLICHTING, *Commentaria*, 130-131: "Vide cui non deerat militaris fortitudo adversum viros, huic deest Christiana adversus foemina, eamque ancillam ac janitricem ... Qui in vires antea gladio irruerat, nunc paret ad ancillae vocem".

[211] Dato che "where one minor caracter does interact with another (... Peter with the servant girl in 18:17) it generally serves as a witness to Jesus" (CULPEPPER, *Anatomy*, 145), si può affermare che Pietro ha appena perso l'opportunità di dare una buona testimonianza a Gesù.

[212] Il fatto che in 18,1-14 si parli esplicitamente di un solo δοῦλος (Malco) non impedisce di pensare che nella scena dell'arresto di Gesù ci fossero anche altri servi: senz'altro c'era il parente di Malco, caratterizzato come εἷς ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως (18,26a-c)! L'aggettivo sostantivato δοῦλος, η, ον è composto dalla radice δου- (da δέω, "legare" o da δέλω, "catturare" o da δίδωμι, "dare") + suffisso aggettivale liquido -(λ)ος, e significa "che è legato o che si presta", "servo", "schiavo" (cfr. THAYER, *Lexicon*, "δοῦλος", 157-158; MONTANARI, *Vocabolario*, "δοῦλος", 557; SMYTH, *Greek Grammar*, §§ 858,1; 860,1; MOULTON – HOWARD, *Accidence*, 360; invece ROMIZI lo tratta come sostantivo [ὁ δοῦλος, ου] che deriva dall'aggettivo δοῦλος, η, ον; cfr. *Greco antico*, "δοῦλος (1)/(2)", 364). La sua provenienza da δέω/δέλω/δίδωμι, anche se non sicura, mette in evidenza una stretta *dipendenza/soggezione* nei confronti del suo "padrone". Questa caratteristica ricorda la nostra affermazione a proposito del sostantivo "guardia" in 18,3: "ὑπηρέτης era una persona libera che poteva guadagnare un salario"; δοῦλος, invece, sembra non essere pagato per il suo servizio (cfr. per esempio Lc 17,7-10).

καὶ λαμπάδων – 18,3cd)[213]. Ma prendendo in considerazione anche il suo gusto per il simbolismo (cfr. ὁ χείμαρρος ὁ Κεδρών, "il torrente invernale קִדְרוֹן" – 18,1c), si può congetturare che anche qui ritornino motivi connessi con le realtà figurate, come l'opposizione "oscurità/freddo" e "luce/caldo". Infatti, come nella pericope precedente è stato sottolineato il fatto che contro Gesù, "luce del mondo" (8,12; 9,5), si sono accampate le "potenze delle tenebre", rappresentate dalla truppa di δοῦλοι e ὑπηρέται, guidata da Giuda posseduto da "Satana" (13,27), venuta dall'oscurità e dal "freddo" della valle del Cedron e bisognosa delle luci artificiali per vederci (18,3cd), così anche ora ricorrono ripetutamente lessemi uguali ai precedenti o sinonimici (εἱστήκεισαν/ἑστώς, μετ᾽ αὐτῶν, δοῦλοι, ὑπηρέται, ψῦχος, ἀνθρακιά, ἐθερμαίνοντο/θερμαινόμενος – 18,18) e ritorna il motivo dello scontro fra "luce" e "oscurità", raffigurate nel "caldo" e nel "freddo". Insieme ai servi del sommo sacerdote non c'è più Giuda, che è sparito dalla scena; il suo posto l'ha preso Pietro: un certo parallelismo fra i due è espresso dall'uso dello stesso sintagma μετ᾽ αὐτῶν (18,5f.18e)[214]. Insistendo nel simbolismo, si può forse vedere in Pietro un cambiamento di comportamento nel passaggio dal verbo dinamico ἠκολούθει (18,15a) a quello statico ἵστημι, che riflette il contrasto fra due momenti: allora "seguiva Gesù" e ora "sta con loro", con i suoi avversari, svolgendo la loro stessa attività (θερμαίνω): sembra che Pietro abbia cessato di essere discepolo di Gesù e si sia associato ai persecutori del suo maestro.

Dopo aver pronunciato il suo primo rinnegamento, Pietro si muove verso l'interno del cortile[215]. Lo scopo del suo movimento poteva essere il proposito di

[213] Nel periodo pasquale è possibile che, nonostante la luna nuova, sia necessario servirsi di luci artificiali (per esempio a causa delle nuvole) ed è plausibile che in quel periodo si abbiano a Gerusalemme delle notti fredde (cfr. Bernard, *John*, 598; Tenney, *John*, 172; Westcott, *John II*, 275).

[214] Il parallelismo fra il comportamento di Giuda Iscariota e quello di Pietro è notato da Resseguie, *Strange Gospel*, 70; Escaffre, "Pierre", 52; Moloney, *John*, 487; Howard-Brook, *Discipleship*, 386; Ramsey Michaels, *John*, 309; Olsson, "Synagogues", 222; Léon-Dufour, *Lecture*, 57; Heil, *Blood and Water*, 34; Quast, *Peter and Beloved Disciple*, 85; Köstenberger, *John*, 507.515.

[215] Il movimento di Pietro, avvenuto mentre i servi si riscaldavano (18,18a-d), è senz'altro desumibile dal testo. È vero che questa interpretazione non è compatibile con la versione dei Sinottici, che associano Pietro ai servi presso il fuoco sin dall'inizio della scena svoltasi nel cortile, dove lo raggiunge la serva (cfr. Mc 14,66-70; Mt 26,69-74). Prendendo però in considerazione le peculiarità del racconto giovanneo – l'introduzione di un altro discepolo e il suo ruolo nel far entrare Pietro nel cortile; la precisazione riguardante l'identità della serva portinaia, e infine la collocazione del primo rinnegamento *prima* della descrizione dei servi presso il fuoco – possiamo sostenere quest'opinione che il testo di Gv non contraddice. Non siamo d'accordo, però, con chi situa il primo rinnegamento *presso la porta,* ossia ancora *fuori del cortile*; cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 612: "John places the first denial *outside* before Peter enters the *aulē*, and the second and third denials at the fire in the *aulē*". Sembra che 18,16e (καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον) dica abbastanza chiaramente dell'*entrata di Pietro dentro il cortile*; si noti che la preposizione εἰς, i preverbi ἐξ-/εἰσ- e l'avverbio ἔξω in 18,15-16 si riferiscono sempre all'αὐλή. L'unica eventualità a sostegno dell'opinione che Pietro stesse ancora fuori del cortile in 18,17 è interpretare καί di 18,16e come *congiunzione finale* (BDR, *Grammatik*, § 442,3: "καί finale = «damit»" [= *affinché*]), un'opinione però non condivisa da *nessun* commentario a noi accessibile, neppure dal summenzionato Brown, *Death of Messiah I* (cfr. la sua traduzione di 18,16de alla pagina

mescolarsi nel gruppo dei servi[216], ma senza dubbio anche quello di riscaldarsi[217]. Badando però al simbolismo giovanneo si può anche presupporre che il freddo provato da Pietro fisicamente, in modo figurato esprima anche *il freddo del suo cuore* come frutto della smentita della sua identità discepolare e dell'abbandono del proprio maestro[218].

Alcuni Padri della Chiesa commentano l'evento calcandone il simbolismo:

> "Osserviamo inoltre in quale congiuntura lo rinneghi: *Faceva freddo*. Se badiamo alla stagione, non poteva far freddo; ma faceva freddo là dove Gesù non veniva riconosciuto, là dove non c'era chi vedesse la luce, là dove si rinnega il fuoco divorante. Perciò faceva freddo nell'anima, non nel corpo. Del resto Pietro stava ritto presso la brace, perché aveva il gelo nel cuore. Ma è una triste fiamma, quella dei Giudei: brucia, non riscalda. È un triste fuoco, che sparge vorrei dire il fumo dell'errore perfino nell'anima dei santi; e stando vicino ad esso si annebbiarono anche gli occhi interiori di Pietro, non quegli occhi fatti di carne e di sangue, ma gli occhi della mente, con i quali vedeva Cristo"[219].
>
> "È quanto si dice a proposito di Pietro che sta per rinnegare il Maestro: *Poiché faceva freddo, si scaldava presso il fuoco*. Dunque si era già raffreddato dentro di lui il calore dell'amore ed egli, avvertendo i brividi della paura, si scaldava all'amore della vita presente col fuoco dei persecutori"[220].

589: "and spoke to the gatekeeper *and brought* Peter *in*"; il corsivo è nostro). Ci si chiede quindi perché mai contraddittoriamente Brown lasci Pietro ancora fuori per il rinnegamento.

[216] Morris, *John 1995*, 667: "Peter joined them. There was possibly danger in this, but then there would probably have been danger in not doing it. It would have been conspicuous to stay in the courtyard, but away from the group".

[217] Morris, *John 1995*, 667: "And in any case Peter was cold".

[218] Aretius, *Commentari*, 1008: "Frigus est tum ratione temporis, tum quia Petrus in metu est, eoque magis friget. Sed *frigus in pectore illius est*, friget amore, fide, constantia, similibusque virtutibus" (il corsivo è nostro); Stibbe, *John as Storyteller*, 100: "When Peter warms himself by the charcoal fire in 18:18 ... the evangelist is playing on the irony of Peter's dependence on a man-made ἀνθρακιά rather than on the Light of the World. In the other words, the details connotative of the light and darkness, and of warmth and coldness, may lead the reader to see an implicit commentary in 18,1-27 deriving from the Christology of Jesus as light and as the true source of human vitality and warmth"; Witherington, *John's Wisdom*, 288: "Peter is in the dark and the cold associating with Jesus' captors and denying his own identity and allegiance to Jesus"; Mariano, *Tetelestai*, 55 n. 40: "Viene spontaneo cogliere nell'oscurità e nella freddezza di quella notte altrettanti simboli molto suggestivi: chi rifiuta Cristo si ritrova nella fredda oscurità di una radicale solitudine. E per far fronte a questa drammatica assenza di luce e di calore non bastano certo delle torce (cfr. 18,3) ed un fuoco di carboni (cfr. 18,18)"; cfr. Heil, *Blood and Water*, 34; non condividono quest'interpretazione invece Keener, *John*, 1092 ("Some take the cold weather as symbolic in 18:18,25, but...") e Léon-Dufour, *Lecture*, 57.

[219] Sant'Ambrogio, *Luca II*, 451.

[220] San Gregorio Magno, *Giobbe I*, 163. Occorre infine notare che il sostantivo ἀνθρακιά (derivato da ἄνθραξ, "carbone di legna"), designante "massa di carboni", "brace", "fuoco di carboni" (cfr. BDAG, *Lexicon*, "ἀνθρακιά", 80; Rocci, *Vocabolario*, "ἀνθρακιά", 152; Romizi, *Greco antico*, "ἀνθρακιά", 122), è parola esclusivamente giovannea. L'unica altra sua ricorrenza nel NT sta in 21,9 nel contesto che precede il commovente dialogo di Gesù con Pietro, concluso con la chiamata al discepolato: ἀκολούθει

3.3.2. L'interrogatorio di Gesù presso il sommo sacerdote (18,19-21)

Mentre lo scopo del § 3.2 era quello di stabilire la composizione dei paragrafi, indicandone la delimitazione mediante la presenza o cambiamento degli elementi formali e tematici, nel § 3.3 intendiamo verificare se tra i paragrafi così delimitati, vi sia anche una connessione, che renda possibile una loro "lettura continua". In realtà, nonostante il netto distacco fra i paragrafi Y e A', notato all'inizio del § 3.2.1 e del § 3.2.2, si può osservare la loro connessione, che conferma la *coesione* del testo. Gli elementi che collegano i paragrafi sono il nome proprio Ἰησοῦς e i sostantivi ἀρχιερεύς e μαθητής. I primi due appaiono unicamente in casi obliqui nel paragrafo Y, nel paragrafo A' invece, dove sono gli unici interlocutori, prevalentemente al nominativo[221]; per il terzo occorre distinguere: nel paragrafo Y ritorna sempre al nominativo e indica "l'altro discepolo", una sola volta al genitivo nel sintagma ἐκ τῶν μαθητῶν (18,17b), mentre nel paragrafo A' solo una volta al genitivo nel sintagma περὶ τῶν μαθητῶν (18,19b). In conclusione tutte e tre le parole ricorrono in entrambi i paragrafi, assicurandone la connessione ed offrendo dati preziosi al tema del discepolato della nostra dissertazione. Al riguardo aggiungiamo subito che il terzo termine, μαθητής, da una parte costituisce un filo rosso che unisce tutta la pericope, cioè non solo i primi due paragrafi, ma anche questi con il quarto (= ultimo) – infatti ritorna ancora una volta nell'ultimo paragrafo (Y') nel sintagma ἐκ τῶν μαθητῶν (18,25d) – dall'altra ha nel secondo paragrafo A' un significativo sinonimo nel termine τοὺς ἀκηκοότας, "gli uditori" (18,21b): discepoli sono coloro che "ascoltano" la "dottrina" (18,19c) e "sanno" (18,21d), di fronte ai quali Gesù si rivela come colui che "parla" e "insegna" (18,20bc.21ce), il maestro (come sarà sviluppato in seguito).

Dal punto di vista narrativo, inoltre, si osserva il logico progresso dell'azione e quindi la *coerenza* tematica del testo: Gesù, arrestato nei pressi del giardino (18,12-14) e condotto "nel cortile del sommo sacerdote" (18,15c), finalmente sta faccia a faccia con il sommo sacerdote[222].

μοι (21,19). Nei paralleli sinottici si parla del fuoco con i sostantivi φῶς, "luce" (Mc 14,54; Lc 22,56) e πῦρ, "fuoco" (Lc 22,55) [Mt non lo menziona], rilevando il suo aspetto *visivo*, come il suo ruolo nel *far riconoscere* Pietro dalla donna: ἐμβλέψασα αὐτῷ λέγει, "lo *guardò in faccia* e gli disse" (Mc 14,67); πρὸς τὸ φῶς ... ἀτενίσασα αὐτῷ εἶπεν, "vicino al fuoco ... *guardandolo attentamente*, disse" (Lc 22,56; i corsivi sono nostri). Si osservi l'uguaglianza delle lettere tra i loro equivalenti ebraici: אוֹר, "luce" e אוּר, "fiamma", "fuoco", notata da BUCHANAN, "Mark", 27; entrambi i termini sono usati per "fuoco" nel greco contemporaneo al NT e in Lc 22,55-56 essi appaiono alternativamente (cfr. BROWN, *Death of Messiah I*, 595). Il QV, invece, sottolinea il compito del sostantivo ἀνθρακιά nel *far riscaldare* la gente che sta vicino. Anche Mc però non tace quest'aspetto del fuoco: θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς (Mc 14,54.67).

[221] È da ricordare in particolare il triplice ἐγώ di 18,20bc.21e.

[222] Dal momento che il sostantivo αὐλή può designare sia il "cortile" sia la "casa/palazzo" (cfr. BDAG, *Lexicon*, "αὐλή", 158 §§ 1-2; THAYER, *Lexicon*, "αὐλή", 84 §§ 2-3; MONTANARI, *Vocabolario*, "αὐλή", 358-359 §§ ab; ONISZCZUK, *Passione*, 54-55), possiamo immaginare che Gesù, dopo essere entrato e avere attraversato il cortile, è stato introdotto nella casa del sommo sacerdote. Alla luce

Malgrado manchi la citazione delle parole indirizzate a Gesù, la narrazione giovannea – tanto diversa da quella dei Sinottici per quanto concerne il processo giudaico – anche se breve, non è priva di ricchezza di contenuto. L'evangelista dice – in un paio di righe disposte parallelamente – che "il sommo sacerdote interrogò Gesù riguardo ai suoi *discepoli* e al suo *insegnamento*" (18,19). Giovanni attribuisce alle parole discepoli e insegnamento una tale importanza da vederli come l'*essenza* dell'interrogatorio.

La prima domanda concerne, dunque, i *discepoli*: περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (18,19b). La preoccupazione del sommo sacerdote per quanto riguarda i seguaci di Gesù è assai alta, come si nota già in 11,47-48: anche se in quel contesto sembrava esprimere l'ansia per il popolo e per il tempio[223], in realtà rivelava la preoccupazione per la loro perdita del potere e del controllo sulla nazione. Il numero crescente delle folle che seguivano Gesù (6,2.5.22-26), nonostante l'incertezza sulla sua identità (7,11-13.31.40-43; 8,30; 12,9-13.17-19; etc.), toglie ai sommi sacerdoti ogni dubbio che, se volevano mantenere lo *status quo*, dovevano reagire con decisione[224]. La questione era tanto più grave per il fatto che gli uditori e aderenti alla sua dottrina provenivano non solo dai Giudei ma anche dai Samaritani (4,40-42) e dai Greci (12,20-21). È naturale che i capi del popolo si siano preoccupati non solo di Gesù ma anche dei suoi discepoli[225].

La seconda domanda concerne l'*insegnamento* di Gesù[226]. Praticamente si dovrebbero esaminare quasi tutte le parole pronunciate da lui lungo il Vangelo per

---

di 18,13.24 a volte si presuppone che ἡ αὐλὴ τοῦ ἀρχιερέως fosse un palazzo *con due ali*, abitate rispettivamente da Anna e Caifa (cfr. sant'Agostino, Zahn, Plummer, Dalman e Blinzler citati in Brown, *John II*, 823; Guyot, "Peter", 113 n. 3; Köstenberger, *John*, 514). Ovviamente, però, Giovanni (e Luca) potrebbero avere in mente due edifici separati, dislocati in parti diverse di Gerusalemme.

[223] In questi versetti si sente l'eco della prima domanda posta durante il processo giudaico riportato dai Sinottici, che difatti riguardava la distruzione del *tempio* (Mt 26,61-62; Mc 14,58; cfr. At 6,14).

[224] Hendriksen, *John*, 397: "It is not at all surprising that Annas questioned Jesus *first* of all concerning *his disciples*, and *than* concerning *his teaching* ... He was far more interested in the «success» of Jesus – how large was his following? – than in the truthfulness or untruthfulness of that which he had been teaching" (i corsivi sono dell'autore); Kysar, *John*, 273: "The first [question] may imply fear of the gathering of a group of insurrections"; Beutler, "Plot to Kill Jesus", 401: "The suggestion of Caiaphas sounds like an example of «Realpolitik»: it is better to sacrifice one person than to risk the destruction of the whole people".

[225] Un'analoga vicenda, conosciuta dalla relazione di Flavio, *Ant*. 18,116-119, coinvolse Giovanni Battista. Lo storico, differentemente dai Sinottici, racconta che il re Erode Antipa lo fece morire preoccupato per il suo *forte influsso sul popolo*. Quanto è affermato nei nostri testi (11,48; 18,19) riflette nel ministero di Gesù un livello di successo maggiore rispetto a quello del Battista: "on the level of John's community history, the presence of too many disciples of Jesus would have been disturbing in synagogues" (Brown, *Death of Messiah I*, 413).

[226] Brown, *Death of Messiah I*, 413-414, raccoglie diverse espressioni che hanno potuto costituire un motivo di condanna per i Giudei: Gesù chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio (5,18), pretendeva di essere il Messia (10,24-25), bestemmiava nel dire "sono Figlio di Dio" (10,36),

poter caratterizzare la natura e il significato della sua διδαχή. Il sommo sacerdote nella sua domanda di carattere generale, in cui unisce i concetti di μαθητής e di διδαχή[227], oltre alla summenzionata preoccupazione di natura politica, ha potuto esprimere anche il suo sospetto che Gesù fosse un falso profeta, meritevole secondo la Torà (Dt 13,2-6; 18,20) di essere condannato come uno che traviava i suoi seguaci, presumendo di trasmettere il suo insegnamento in nome di Dio[228].

La domanda del sommo sacerdote riguarda prima i discepoli poi la dottrina; Gesù inverte l'ordine e risponde prima alla seconda domanda (18,20b-e) poi alla prima (18,21a-e). All'inizio della risposta di Gesù è da notare la doppia ricorrenza del pronome ἐγώ (18,20bc), il cui valore enfatico è innegabile[229]. Con il verbo ἐδίδαξα (18,20c) si riferisce alla seconda domanda sulla διδαχή. Con vigore Gesù mette in evidenza le modalità della sua attività di maestro: παρρησίᾳ, ἐν κρυπτῷ ... οὐδέν, πάντοτε, πάντες, τῷ κόσμῳ, ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ. Non si saprebbe come dire in modo più chiaro e insieme conciso il carattere pubblico e universale del suo insegnamento. Tale affermazione sul suo modo di insegnare, e il seguente rimando aperto a tutti gli uditori (ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας τί ἐλάλησα αὐτοῖς – 18,21bc), confuta l'accusa di essere un sovversivo[230]. Nello stesso tempo la risposta di Gesù fa emergere l'aspetto teologico-sapienziale del suo insegnamento, a cui attribuisce le caratteristiche della Sapienza divina, accessibile a *tutti e sempre* (cfr. Pr 8,1-3; 9,3-4a;

---

meritando così la morte (19,7). Come per il tema del tempio, anche qui si potrebbe trovare un'implicita corrispondenza di Gv con i Sinottici: infatti, la seconda questione sollevata durante il processo giudaico riguardava l'*identità di Gesù* (cfr. Mc 14,61-62; Mt 26,63-64; Lc 22,67-70; cfr. Matera, "Trial", 10-11; Légasse, "Jésus devant le Sanhédrin", 175-177). Ma insieme a Brown dobbiamo dire che questo parallelismo è poco verosimile, dato che il campo semantico del termine διδαχή è molto più ampio delle esplicite singole affermazioni cristologiche.

[227] Abbiamo già notato che entrambi derivano da due verbi tra i quali esiste un rapporto di causa-effetto: "discepolo" è colui che riceve un "insegnamento".

[228] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 414; Burge, *John*, 496. Lincoln, *John*, 454, afferma: "Jesus' teaching is mentioned in the context of accusations that he is a false teacher who is deceiving or leading the people astray".

[229] Ricordiamo che ha un particolare rilievo per il fatto che è al nominativo (cfr. BDR, *Grammatik*, § 277,1). Cfr. Heil, "Unique High Priest", 739; Id., *Blood and Water*, 36; Bernard, *John*, 600; Escaffre, "Pierre", 53; Morris, *John 1995*, 669; Westcott, *John II*, 276; Köstenberger, *John*, 516.

[230] Keener, *John*, 1094 e n. 240: "Some later Jewish teachers also criticized false prophets as teaching secretly whereas teachers of Torah work publicly (*SifDev* 87.2.2)"; "Some Diaspora readers with a Hellenistic education might recall Socrates' reported claim before his judges never to have taught anything in private" (*Ibid.*, 1095; cfr. Bernard, *John*, 600; Brown, *John II*, 826 e Köstenberger, *John*, 517 e n. 31, che citano Platone, *Apologia*, 33b, p. 51). Si noti la corrispondenza contenutistica della risposta di Gesù in Gv – "ho sempre insegnato nella sinagoga e nel tempio, dove tutti i Giudei si riuniscono, e non ho mai detto nulla di nascosto" (18,20) – con le parole riportate dai Sinottici, i quali però le collocano nel contesto dell'arresto: "Ogni giorno ero in mezzo a voi nel tempio a insegnare, e non mi avete arrestato. Si compiano dunque le Scritture!" (Mc 14,49); "Ogni giorno sedevo nel tempio a insegnare, e non mi avete arrestato" (Mt 26,55); "Ogni giorno ero con voi nel tempio e non avete mai messo le mani su di me; ma questa è l'ora vostra e il potere delle tenebre" (Lc 22,53).

Sap 6,14-16; Bar 3,37-38)[231]. Il collegamento tra le parole di Gesù e la Sapienza di Dio – personificata in Gesù: "Il Logos ... venne ad abitare in mezzo a noi" (1,14), "Nella città amata mi ha fatto abitare" (Sir 24,11) – conferisce senso pregnante al verbo λαλέω, che in Gv assume il significato di rivelazione divina[232]. Il verbo λαλέω, e il carattere pubblico del "parlare" sono presenti in due testi del Deuteroisaia (LXX)[233] come propri del "parlare" di Dio, sottolineando l'equivalenza della rivelazione di Gesù con quella di Dio[234] e confermando la sovranità divina di quell'uomo che ora è in catene davanti al sommo sacerdote (ἐγώ εἰμι – 18,5-6).

Gesù indica il duplice luogo del suo insegnamento: ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ (18,20c). Più spesso che i Sinottici, Gv parla della presenza di Gesù nel tempio e della sua attività di maestro, a volte sottintesa, in quel luogo santo[235]. Va notato che, mentre i testi sinottici paralleli a Gv 18,20 menzionano soltanto il "tempio"[236], il QV aggiunge la "sinagoga", anche se in effetti esplicitamente lungo il Vangelo egli parla di una sola sinagoga, quella di Cafarnao, in occasione del discorso sul pane di vita (6,59)[237]. Sorprende inoltre il *colon* supplementare – ὅπου πάντες οἱ

---

[231] In 18,4d.7b il verbo ζητέω allude al tema della ricerca tipicamente sapienziale. Inoltre, dal punto di vista della storia della comunità giovannea e dell'origine del QV, le espressioni παρρησίᾳ e ἐν κρυπτῷ ... οὐδέν vogliono dissipare sospetti di esoterismo e gnosticismo (cfr. Bernard, *John*, 601; de La Potterie, *Passion*, 75-76; Brown, *John II*, 825; Kysar, *John*, 273; Hirsch-Luipold, "Klartext", 85). Infine risulta ironico che Gesù parli del carattere pubblico della sua attività in questo interrogatorio privato e non-ufficiale (cfr. Giblin, "Confrontations", 225).

[232] Cfr. Manns, "L'école", 27: "Le vocabulaire ... de la révélation ... le verbe «*laleô*» de 18,20"; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 268-269: "Jesus hat offen, in aller «Öffentlichkeit» seine Offenbarung (= seine Lehre) verkündigt ... λαλεῖν als Offenbarungsrede"; de La Potterie, *Passion*, 68: "*Lalein* ... en grec biblique [est] un des termes techniques signifiant la révélation divine"; Id., *Vérité I*, 39-42; Heil, "Unique High Priest", 739: "The revelatory word of God ... is signified by the use of the Greek verb λαλέω"; Id., *Blood and Water*, 36; Grasso, *Giovanni*, 698: "*Laleō*/«parlare» ... riassum[e] l'intera attività del rivelatore pienamente autorizzato"; Escaffre, "Pierre", 53: "λαλέω ... a une connotation de révélation dans Jn"; Chevallier, "Jésus", 180; Braun, *Le mystère de Jésus-Christ*, 119; Léon-Dufour, *Lecture*, 46; Castellarín, "Jesús", 369-372; Balz – Schneider, *Wörterbuch, II*, "λαλέω", 828 § 3: "*predigen, verkünden*" ("predicare", "annunciare/promulgare"); Oniszczuk, *Passione*, 60. L'analisi del verbo λαλέω sarà svolta in seguito.

[233] Un testo è Is 45,18-19: "Io sono (ἐγώ εἰμι) [TM aggiunge: il Signore = אֲנִי יְהוָה], non ce n'è altri. Io non ho parlato in segreto (οὐκ ἐν κρυφῇ λελάληκα) ... Io sono, Io sono il Signore (ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι κύριος), che parlo con giustizia, che annuncio cose rette (λαλῶν δικαιοσύνην καὶ ἀναγγέλλων ἀλήθειαν)"; l'altro testo è Is 48,16: "Fin dal principio non ho parlato in segreto (οὐκ ἀπ' ἀρχῆς ἐν κρυφῇ ἐλάλησα) ... Ora il Signore Dio ha mandato me insieme con il suo spirito (καὶ νῦν κύριος ἀπέσταλκέν με καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ)".

[234] Lieu, "Temple and Synagoge", 56: "Isa 45,19 ... this is the language of divine epiphany ... Jesus' own appeal to his open teaching".

[235] Cfr. 2,13-22; 5,14-47?; 7,14-44; 8,2.12-20.21-59; 10,22-39.

[236] Cfr. Mc 14,49; Mt 26,55; Lc 22,53.

[237] Mentre ci si aspetterebbe l'articolo anaforico ἡ in 18,20 (in riferimento a 6,59), la sua assenza suggerisce di interpretare συναγωγή non come una sinagoga concreta, ma come la rappresentazione di tutte le sinagoghe dei Giudei (sarebbe qui il *singolare distributivo* con il senso "*nelle sinagoghe* [...] dove

Ἰουδαῖοι συνέρχονται (18,20c) – il cui contenuto è certamente conosciuto dal sommo sacerdote a cui Gesù si sta rivolgendo e quindi non necessario ai fini della comunicazione tra i protagonisti: il suo ruolo viene spiegato con il richiamo al contesto in cui è stato scritto il Vangelo[238].

La seconda parte della risposta di Gesù, quella sui discepoli (18,21), cambia tono. Comincia con una domanda retorica, dove non manca una sfumatura ironica e dove, grazie all'ordine delle parole, l'enfasi cade sul pronome personale με[239]. Essa rileva la non pertinenza della domanda del sommo sacerdote e gli fa capire di aver sbagliato destinatario nel rivolgerla a lui e non ai suoi "ascoltatori" (18,21b): non lui deve parlare di loro, ma loro devono parlare di lui come suoi testimoni. La risposta di Gesù prosegue assumendo un carattere iussivo con i due imperativi ἐρώτησον e ἴδε (18,21bd); implicitamente Gesù ricorda all'interlocutore che sta trascurando un punto essenziale delle norme prescritte per un processo giudaico: che siano convocati i *testimoni*[240]. L'assenza di quanti, in particolare dei discepoli, hanno accompagnato Gesù durante la sua attività, di cui erano quindi testimoni oculari e auricolari (cfr. At 1,21-22)[241], è uno degli argomenti che denunciano l'illegalità dell'interrogatorio[242].

---

tutti i Giudei si radunano": cfr. BDR, *Grammatik,* § 140; Bengel, *Gnomon*, 373; Barrett, *John*, 441; Morris, *John 1995*, 669 n. 49; Keener, *John*, 1095: "Jesus spoke before the «world» in the synagogues and temple"). Nella nostra traduzione italiana manteniamo il numero singolare; ci permettiamo però di aggiungere l'articolo determinativo che non contraddice in questo caso la fedeltà al testo greco (ugualmente fa BCEI). Nello stesso modo spiega il problema Oniszczuk, *Passione*, 60.

[238] Cfr. Olsson, "Synagogues", 222. L'aggiunta del sostantivo συναγωγή e la notizia che "tutti i Giudei si radunano nel tempio e nelle sinagoghe", aiutano – da un lato – i *giudeocristiani della comunità giovannea* a capire la loro esperienza sinagogale (i termini συναγωγή e Ἰουδαῖοι, come pure il sintagma τῷ κόσμῳ [18,20b], si riferiscono ad *estranei*: i cristiani non sono di questo *mondo* [17,14] e sono stati espulsi dalla *sinagoga* [9,22; 12,42; 16,2] – peraltro analogamente alla vicenda del maestro stesso: anche Gesù è stato trattato dai Giudei come se non fosse uno di loro; cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 415), dall'altro – a offrire un'informazione utile per i *cristiani non giudei*, simile a quella che riporta, ad esempio, 4,9 sui rapporti tra Giudei e Samaritani: infatti, i destinatari del QV sono anche i fedeli della provenienza pagana (Brown, *John II*, 826: "If this verse [18,20] preserves an original saying of Jesus, it has been expanded so that it could be addressed to the *Gentile* readers of the Gospel"; il corsivo è nostro).

[239] Data la sua posizione prolettica rispetto al verbo ἐρωτᾷς: l'accento non cade sull'interrogare, ma sull'interrogare me; non "perché mi interroghi?" ma "perché interroghi *me*?".

[240] Sull'importanza dei testimoni in un processo secondo la Bibbia cfr. Dt 17,6-7; 19,15-20; Nm 35,30; Grotius, *Annotationes*, 1120: "ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας, hoc iubet lex, a testibus incipi: praesertim, ubi multi suppetunt, ut hic. Audierant eum toties Pharisaei"; Barrett, *John*, 441: "It was therefore incorrect procedure for the high priest to open a trial ... by interrogating Jesus himself"; cfr. Brown, *John II*, 826; Sanders – Mastin, *John*, 392; Morris, *John 1995*, 669; Kysar, *John*, 273; Köstenberger, *John*, 516-517.

[241] Aretius, *Commentarii*, 1010: "Nulli testes auditi sunt".

[242] Per la discussione riguardante la *competenza* del Sinedrio in generale nell'eseguire il processo di Gesù e nel pronunciare la sentenza di morte (*ius gladii*) e quindi anche della sua responsabilità della crocifissione di Gesù, come pure della storicità dei racconti evangelici sul processo giudaico, ecc., cfr.

Si enumerano diverse circostanze che rendono illecito il processo giudaico subìto da Gesù, quando si considerano i dati offerti dai Vangeli e li si raffronta con le norme presenti nella *Mishna Sanhedrin* e nella *Mishna 'Abot* le quali, nonostante la loro datazione tardiva (*mSan* è stata scritta circa 200 d.C.), si riferiscono con una certa probabilità alla situazione di Gerusalemme ai tempi di Gesù[243]:

1) *mSan* 4,1 proibisce il processo per cause capitali alla vigilia del sabato o alla vigilia di un giorno di festa (per i Sinottici è la vigilia di Pasqua), sebbene, secondo un commento riportato nella *tosefta Sanhedrin* (*tSan* 11,7), un *eretico* poteva essere condannato a morte anche alla vigilia della Pasqua;

2) *mSan* 4,1 ribadisce che i processi per reati capitali debbono svolgersi di giorno e il verdetto va emesso durante il giorno (il "processo" in Mc-Mt-Gv ha luogo di notte; in Mc-Mt il verdetto si ha di notte); secondo *mSan* 4,1 un verdetto di condanna in un processo capitale non può venir emesso nello stesso giorno del processo (per permettere una decisione ponderata);

3) *mSan* 4,1 sancisce che un'animosità dei giudici che votano per la condanna annulla la dichiarazione di colpevolezza in casi capitali (per prevenire collusioni o verdetti di una corte prevenuta); *mSan* 4,2 ribadisce che in processi capitali i giudici di minor grado devono votare prima di coloro che hanno un grado superiore (per prevenire indebiti condizionamenti): *mAv* 4,8 vieta a un giudice di dire agli altri "adotta il mio punto di vista": al contrario in Mc-Mt e Gv 11,49-53 il sommo sacerdote prima dice di trovare Gesù colpevole e poi sollecita gli altri giudici a fare altrettanto, con l'immediato risultato che "tutti sentenziarono che era reo di morte" (Mc 14,64; Gv 11,53);

4) *mSan* 4,5 richiede per le cause capitali una speciale cura nell'ammonire i testimoni sull'obbligo di dire la verità; *mSan* 5,4 presuppone che siano presenti i testimoni in favore della difesa; *mSan* 4,1 ribadisce che i processi per reati capitali comincino con le motivazioni per l'assoluzione; secondo la Tosefta (*tSan* 7,6), infine, personaggi giudei così severi come quelli dipinti dai Vangeli vengono interdetti dalla funzione di giudici in processi capitali (in Mc-Mt il giudizio inizia con le testimonianze [in Mt – false] contro Gesù per poterlo mettere a morte; mancano i testimoni in favore di Gesù; in Gv mancano del tutto, sia a favore sia contro);

5) *mSan* 5,2 ribadisce che quando i testimoni si contraddicono reciprocamente, la loro deposizione è annullata; *tSan* 14,17 ritiene che tutti i falsi testimoni debbano patire la pena

Büchsel, "Blutgerichtsbarkeit", 202-210; Lietzmann, "Prozess", 211-215; Goguel, "Procès", 289-301; Ebeling, "Kompetenz", 290-295; Jeremias, "Geschichtlichkeit", 145-150; Zeitlin, "Correspondence", 104-110; Newton, "Correspondence", 230-235; Reichrath, "Prozess", 129-155; Burkill, "Competence", 80-96; Id., "Trial", 1-18; Winter, "Trial", 14-33; Id., "Trial II", 221-251; Id., "Competence", 494-499; Rosenblatt, "Pharisaic Law", 315-321; Blinzler, *Prozess*, 115-120; Id., "Synedrium", 54-65; Kennard Spencer, "Assembly", 25-51; Zeitlin, "Trial", 77-88; Rivkin, "Sanhedrin", 181-199; Ramsey Michaels, "Trial", 474-479; Sherwin-White, *Roman Society*, 32-47; Bovon, *Derniers jours*, 44-52.

[243] Di un'altra opinione è Blinzler, *Prozess*, 114-115. L'autore afferma che le prescrizioni della Mishnà hanno un carattere puramente farisaico e non erano in vigore nella procedura sinedriale (sadducea) del tempo di Gesù. Enumerandole (ciò che anche noi effettueremo in seguito) l'autore non menziona comunque il bisogno della presenza dei *testimoni* di crimini, forse suggerendo che questa condizione, al contrario, era vigente anche al tempo di Gesù. Si noti che questa è la richiesta di Gesù stesso in Gv 18,20-21.

che avrebbe dovuto subire l'accusato, qualora fosse stato trovato colpevole (la deposizione dei testimoni in Mc-Mt è falsa e non concorde, ma non v'è nessun atto del Sinedrio contro di loro);

6) *mSan* 7,5 stabilisce che uno non è colpevole di bestemmia a meno che non abbia pronunciato il nome divino (cosa che Gesù non ha fatto); anche riconoscendo che la conferma di Gesù d'essere il Messia, il Figlio di Dio, sia una bestemmia (sembra essere l'esempio di Mc-Mt), i membri del Sinedrio, divenuti i suoi testimoni, avrebbero perso la possibilità di fungere da giudici in questa causa (*mSan* 5,4);

7) *mAv* 4,8 (in bocca a rabbi Ishmael ben Jose) proibisce un processo condotto da un solo giudice (è il caso del QV: in 18,19-23 non appaiono altri membri del Sinedrio)[244].

Il riferimento agli "ascoltatori" va interpretato, oltre che sul piano della legalità del processo di Gesù, anche per altri due aspetti del messaggio dell'evangelista: primo, verso i capi della sinagoga della sua epoca, le parole di Gesù suonano provocatorie nel senso che, se costoro vogliono sapere ciò che Gesù ha detto, devono chiederlo ai suoi *discepoli*, che parleranno per lui[245]; secondo, i discepoli dovranno parlare dinanzi ai giudici della loro sinagoga con lo stesso coraggio che Gesù ha avuto dinanzi al sommo sacerdote[246].

---

[244] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 358-359; Keener, *Jesus*, 315-316; Watson, *Trial*, 112-118; Neusner, *Tosefta*, 1169-1170.1183.1196-1197. Si potrebbe aggiungere l'osservazione di Keener, *John*, 1088 e n. 182: "Sanhedrin should not meet in the high priest's palace (cfr. Cohn, *Trial*, 98 e n. 9 [pp. 357-358] che cita *bAZ* 8b, *mSan* 41b e *Shab* 15a); their normal meeting place (what rabbinic sources call «the chamber of hewn stone») was on or near the Temple Mount (*mMid* 5:5; *Sanh* 11:2; Josephus *War* 5.144)"; cfr. *tSan* 7,1. Brown, *Death of Messiah I*, 350, fornisce però un commento al riguardo: "Quite probably anachronistic for Jesus' time would be the rule ... which would consider illegal a sentence of death passed outside the *Liškat ha-Gāzît*". È probabile infatti che al tempo del processo di Gesù il Sinedrio non si radunasse più in quest'aula (cfr. Brown, *John II*, 827).

[245] Malgrado manchi qui il sostantivo μαθητής, alla luce di 8,31 (ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε, "se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli") si può, senza rischio d'errore, riconoscere negli ἀκηκοότες di 18,21b *anche*, anzi *prima di tutto*, i discepoli di Gesù (cfr. Escaffre, "Pierre", 52-53).

[246] Uno degli scopi della narrazione giovannea nell'interrogatorio presso il sommo sacerdote è proprio incoraggiare i discepoli a dare buona testimonianza della loro fede, particolarmente nell'ora della prova, nel tempo della persecuzione; Piscator, *Secundum Johannem*, 707: "Si accidat, nos propter confessionem evangelii ab hostibus illius comprehendi, vinciri, ad concilium praelatorum adduci: consolemur nos exemplo Christi domini ac praeceptoris nostri ... memores, cum discipulis suis tales persecutiones praedixisse, simulque hanc regulam indicasse: non est servus major domino suo ... non est discipulus supra magistrum" (a proposito di 18,12-13); Schlichting, *Commentaria*, 129-130: "Et postea de discipulis Christum interrogat summus Sacerdos vers. 19. Habemus hic exemplum Christi curae quam habuit de suis discipulis. Itaque ejus cura et providentia nos etiam solemur hoc pericoloso tempore. Nullus nostrum ipso nolente peribit. Agitur de morte temporaria. Nam aeternae morti nullus eorum qui veri discipuli sunt Christi subjectus est ... Exemplum habemus veritatem divinam nullam locorum et hominum celebritatem reformidare"; Heil, *Blood and Water*, 39: "The persecution that Jesus undergoes and the «testifying» that he calls for and that he himself gives here serves as a model for his disciples"; Keener, *John*, 1084: "From what we know of John's audience, this is probably a summons to continue to confess a full Christology despite opposition from local synagogue leaders"; Neyrey,

Alla luce della suddetta interpretazione giungiamo alla seguente conclusione: nella replica di Gesù la maggior parte degli esegeti non trova una piena *risposta* alle parole del sommo sacerdote, anzi, a loro sembra che Gesù non abbia detto nulla o quasi nulla sulla questione dei suoi discepoli[247] e del suo insegnamento[248]. Ciò viene spiegato con varie ragioni: Gesù avrebbe mantenuto il segreto circa le due questioni, ritenendo fuori posto e inutile la domanda del sommo sacerdote che lo interrogava in modo illegale[249], così avrebbe difeso la sua dignità e la sicurezza dei suoi discepoli[250]. Ma, ci domandiamo, è proprio vero che Gesù elude le domande del sommo sacerdote? A noi sembra di poter riconoscere nelle parole di Gesù una concisa, ma adeguata e raffinata risposta alle due questioni. La nostra interpretazione si fonda sulle seguenti ragioni:

1) Il pronome personale ἐγώ. Anzitutto Gesù si presenta, stabilendo il livello di dignità divina da cui parla. La sua triplice presenza – racchiude tutta la risposta di Gesù a mo' d'inclusione (18,20bc.21e) e occupa una posizione indubbiamente enfatica alla fine (18,21e)[251] – ricorda il triplice ἐγώ εἰμι (18,5d.6b.8c) di Gesù e della rivelazione della sua natura divina nella precedente pericope.

2) Il verbo λαλέω. Con la sua triplice ricorrenza in 18,20be.21c non esprime, come abbiamo già accennato, solo un "dire" (εἶπον – 18,21e) o un "insegnare" (ἐδίδαξα – 18,20c) qualsiasi: senza negare la sinonimia fra questi lessemi, ricordiamo

---

John, 292: "Thus the scene before Annas is both a forensic inquiry and more significantly the last occasion for Jesus to model for his disciples bold, public testimony on behalf of the Christ".

[247] ARETIUS, *Commentarii*, 1009: "Prius de Discipulis ... Christus ad prius caput accusationis nihil respondet"; KNABENBAUER, *Commentarius*, 530: "de discipulis Iesus nihil respondet"; BENGEL, *Gnomon*, 373: "[De doctrina respondet Jesus]; de discipulis non opus erat"; BERNARD, *John*, 600: "Jesus ... ignores the question as to His disciples and does not mention them"; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III*, 270: "[die] Weigerung Jesu, über seine «Jünger» zu sprechen"; HENDRIKSEN, *John*, 397: "Jesus says not a word about [disciples]"; LINCOLN, *John*, 454: "The issue of the disciples is ignored"; ELLIS, *Genius*, 257: "Jesus ... says nothing in answer to Annas' question about his disciples"; KÖSTENBERGER, *John*, 516: "Jesus' (non)answer takes the attention off his disciples and places squarely upon himself"; WEIDEMANN, *Der Tod*, 292: "Die erste Frage (die nach seinen μαθηταί) bleibt *unbeantwortet*" (il corsivo è dell'autore).

[248] ARETIUS, *Commentarii*, 1009: "Posterius de doctrina ... Ad posterius caput respondet quidem: *sed parce*, nam innocentiam solum debuit patefieri" (il corsivo è nostro); SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III*, 270: "Ähnlich steht es mit seiner «Lehre» [= die Weigerung]".

[249] BENGEL, *Gnomon*, 373: "V. 21 τί με [ἐρωτᾷς]; *quid me* [interrogas]; cui non credis? [*Neque tempori conveniebat neque loco, singularia fidei dogmata proponere*]" (il corsivo è dell'autore); BULTMANN, *Johannes*, 500: "In der jetzigen Situation nun bedeutet Jesu Wort ... «Du hast schon entschieden!» Zur Diskussion ist es zu spät"; cfr. MOLONEY, *John*, 488.

[250] MORRIS, *John 1995*, 669: "Jesus' reply does not mention the disciples. He is clearly determined to protect them to the end. [With] the emphatic «I» ... He takes attention away from his followers and fixes it on himself"; MOLONEY, "Johannine View", 327: "John 18:15-27 ... is more about what Jesus does for the believer than what happened to Jesus".

[251] Cfr. HEIL, "Unique High Priest", 740; ID., *Blood and Water*, 37.

che esso appartiene al linguaggio proprio della rivelazione[252]. Mentre quindi ἐγώ pone a livello divino il soggetto parlante, λαλέω qualifica come divino l'oggetto del suo parlare.

3) La διδαχή. Si collega strettamente con il tema della rivelazione, come risulta dall'intreccio tra i due verbi: λελάληκα, ἐδίδαξα, ἐλάλησα (18,20bce). A chi sostiene che Gesù non dice "nulla" sul suo insegnamento domandiamo: a quale sua dottrina specifica Gesù avrebbe dovuto riferirsi nella sua risposta? Il contenuto del suo insegnamento è ampio quanto il suo ministero pubblico: è sia il messaggio rivolto a destinatari collettivi (le folle dei Giudei e i suoi discepoli in generale), sia i discorsi a persone singole (Nicodemo, la samaritana, il cieco nato, ecc.), sia le parole pronunciate nei luoghi pubblici (le sinagoghe e il tempio) sia in quelli privati[253], sia i discorsi contenenti dichiarazioni cristologiche (come quello sul pane disceso dal cielo), sia quelli riguardanti la vita degli uomini (schiavitù del peccato, falsità, assassinio, verità e vera libertà, ecc.: cfr. 8,31-59). Di tutto questo Gesù non fa né un riassunto né una selezione, ma indica il quando (sempre, πάντοτε), il come (in pubblico), il dove (nelle sinagoghe e nel tempio) e a chi (tutti i Giudei) ha parlato e insegnato. La risposta di Gesù quindi non è "nulla", ma qualifica la sua dottrina come rivelazione divina e indica le coordinate di come conoscerla e valutarla.

4) I μαθηταί. Al riguardo la risposta di Gesù non è affatto evasiva, è invece definitoria, secondo il significato del termine: "Finitio igitur est rei propositae propria et dilucida et breviter comprehensa verbis enuntiatio"[254]. La definizione del discepolo data da Gesù, preziosa per il tema della nostra dissertazione, consiste in due elementi: ascoltare e sapere. Il participio perfetto οἱ ἀκηκοότες[255] indica

---

[252] Nelle sue 59 ricorrenze in Gv, tralasciando quelle che esprimono un *consueto atto di parlare/dire* (1,37; 3,31; 4,26[?].27[bis]; 7,13.17[?].18; 8,44[bis][?]; 9,21), ci sono esempi molto numerosi che trattano del *parlare/dire nel suo senso pregnante, corrispondente* – una volta più, una volta meno – *al rivelare* (3,11[?].34; 6,63; 7,26.46; 8,12.20.25.26[bis].28.30.38.40; 9,29.37[?]; 10,6; 12,29.36.41.48.49[bis].50[bis]; 14,10.25.30[?]; 15,3.11.22; 16,1.4.6.13[bis].18.25[bis].29.33; 17,1.13; 18,20[bis].21.23[?]; 19,10[?]). È importante notare che quasi sempre si tratta della rivelazione data da *Gesù*; i casi con i soggetti diversi sono: 9,29 (*Dio* ha parlato a Mose); 12,29 (un *angelo* ha parlato a Gesù); 12,41 (*Isaia* parlò di Gesù); 16,13[bis] (lo *Spirito* della verità non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito). Degni di particolare attenzione sono gli esempi in cui si percepisce una chiara corrispondenza tra la rivelazione di Gesù e quella di Dio Padre: 3,11[?] (visto alla luce di 5,31.37: Gesù insieme al Padre danno la testimonianza); 3,34; 7,17 (visto alla luce di 7,16: la διδαχή di Gesù è quella di Colui che l'ha mandato); 8,26[bis].28.38.40; 12,49[bis].50[bis]; 14,10.

[253] Anche allora non è una segretezza sospetta: "While Jesus did of course give teaching in private ... this was not in secret meetings of conspirators" (Sanders – Mastin, *John*, 399).

[254] Lausberg, *Handbuch*, § 110.

[255] Cfr. Moloney, *John*, 488; Id., "Johannine View", 318.321; Charbonneau, "L'interro-gatoire", 207-208; Olsson, "Synagogues", 223; Oniszczuk, *Passione*, 65. Inoltre Manns, "Traditions", 226, osserva giustamente lo stretto rapporto esistente tra i verbi ἀκολουθέω, collegato al "discepolato", e ἀκούω.

un'azione compiuta con effetto perdurante[256]; ma il semplice "aver ascoltato" è solo il primo passo, necessario, ma non sufficiente per essere discepoli di Gesù: occorre farne un secondo, arrivare al "sapere"[257], οὗτοι οἴδασιν ἃ εἶπον ἐγώ, e un altro ancora, "rimanere" nella parola ascoltata e capita: ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε (8,31). Nella definizione data al sommo sacerdote Gesù si ferma ai primi due passi. Rispetto all'ascoltare, dunque, il "sapere" è un passo ulteriore; ma non è automatico e assicurato: infatti ci può essere un vedere e un ascoltare senza credere – 'Αλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατέ [με] καὶ οὐ πιστεύετε (6,36; cfr. 6,60.64) – e un cercare di imparare senza giungere alla conoscenza della verità: πάντοτε μανθάνοντα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα (2 Tim 3,7). Passare dall'ascolto alla conoscenza di Gesù – una conoscenza di fede: καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (6,69; 1 Gv 4,16: καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν) – è un dono del Padre: οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν (6,44); il Padre è maestro per tutti: καὶ ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ (6,45); ma si ascolta il Padre se si ascolta Gesù, perché la dottrina del Padre si identifica con quella di Gesù: ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με· ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν ἢ ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ λαλῶ (7,16-17); per arrivare alla "conoscenza" (γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς) è necessario il concorso di due forze: da una parte la grazia del Padre (ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ... ἑλκύσῃ αὐτόν),

[256] Il verbo ἀκηκοότας (18,21b), condizione del vero discepolato, corrisponde molto bene all'altro, λελάληκα (18,20b), entrambi nella forma di *perfetto*. Conformemente alle regole grammaticali, si tratta di verbi che esprimono un'azione passata, i cui effetti perdurano nel presente (è il cosiddetto *perfetto retrospettivo*, cfr. MATEOS, *Aspecto verbal*, §§ 246-247.250). Questo vuol dire che i discepoli di Gesù, dopo averlo ascoltato, anche se egli poi ha cessato il suo insegnamento ed essi non ne ascoltano più la viva voce, mantengono la sua parola (ESCAFFRE, "Pierre", 52-53: "«ἀκηκοότας» [participe parfait], c'est-à-dire non seulement «ceux qui ont entendu», mais «ceux qui ont écouté et qui gardent» ... parfait [λελάληκα, v. 20] indique d'ailleurs une certaine permanence de sa parole"; MORRIS, *John 1995*, 669 n. 50: "ἀκηκοότας may mean «heard and retained»"; cfr. MOLONEY, *John*, 488). Riguardo a λελάληκα, si potrebbe ipotizzare che sia un *perfetto continuativo* col significato: "io ho parlato *e continuo a parlare* apertamente"; di questo aspetto verbale tratta MATEOS, *Aspecto verbal*, §§ 246.248-249, ma il contesto precedente del QV dissipa ogni dubbio a questo proposito: Gesù ha concluso il suo insegnamento *pubblico* (11,54) e anche se parlando al sommo sacerdote continua a rivelarsi, lo fa nel modo *privato*, mentre λελάληκα in 18,20b riguarda l'attività pubblica di Gesù. La nostra opinione trova conferma nel fatto che λελάληκα corrisponde ad ἀκηκοότας (si noti che "el *participio* [perfecto] es siempre retrospectivo" [MATEOS, *Aspecto verbal*, § 250]): gli effetti delle azioni indicate dai due verbi perdurano, ma le azioni stesse sono terminate, come quelle degli aoristi sinonimi, esprimenti lo stesso atto di parlare nel passato (ἐδίδαξα, ἐλάλησα – 18,20ce; ἐλάλησα, εἶπον – 18,21ce).

[257] HOSKYNS, *Fourth Gospel*, 514: "The author insists that the teaching of Jesus must be known through attention to His disciples, who by the guidance of the Spirit preserve and interpret His words". In modo radicale MOLONEY, *John*, 489, afferma: "However badly Peter and Judas may perform, Jesus' teaching can be heard from those who – like Peter and Judas – have heard him" (opinione ritoccata dall'autore e ripetuta senza la menzione di Giuda in ID., "Johannine View", 325). Invece LÉON-DUFOUR, *Lecture*, 46, negli ἀκηκοότες vede non solo i discepoli vicini a Gesù ma anche tutti i credenti futuri che gli renderanno testimonianza.

dall'altra la libertà della singola persona (ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν); il passaggio dall'ascolto alla conoscenza, dunque, è frutto di questa sinergia: πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ (6,45). Nella risposta al sommo sacerdote che lo interroga sui "discepoli", Gesù parla di quelli autentici, nei quali si sono incontrate grazia e libertà, per cui è avvenuto quel passaggio, e li definisce come "coloro che hanno ascoltato" e che "sanno". Ora non sono più soggetti in grado di testimoniare solo in parte, secondo quanto hanno solo ascoltato, ma soggetti che possono testimoniare in modo più completo, perché sanno. Se dunque il sommo sacerdote vuole sapere qualcosa *su* di loro, non deve fare altro che chiederlo *a* loro, suoi testimoni autentici. Essi non sono presenti; quando Gesù è stato catturato ha ottenuto che non fossero arrestati con lui (18,8e); ma ora il sommo sacerdote, se vuole un processo conforme alla legge, deve convocarli. Questo è il senso degli imperativi: ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας ...ἴδε οὗτοι οἴδασιν (18,21bd).

3.3.3. LO SCHIAFFO DATO A GESÙ (18,22-24)

Il terzo paragrafo (B'), anche se si distacca dal precedente per il cambiamento parziale dei personaggi attivi sulla scena – non lo è più il sommo sacerdote ma una delle sue guardie – è ad esso collegato mediante le seguenti parole gancio: i *pronomi* (relativo ἅ in 18,21e, e dimostrativo ταῦτα in 18,22a), che hanno valore anaforico, riferendosi alle parole pronunciate in precedenza, e la ripetizione del *verbo* λέγω, benché εἰπόντος in 18,22a e εἶπον in 18,21e abbiano un diverso contenuto[258]. Non cambia il luogo dell'azione e non manca la connessione tra la scena appena chiusa e quella che si apre, perchè il genitivo assoluto ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος (18,22a) non ha solo valore temporale, ma anche causale: *dopo* che Gesù aveva detto questo e *a causa* di questo. Non si può allora negare la *coesione* formale del testo e insieme la sua *coerenza* tematica, per cui è possibile la *lettura continua* dei paragrafi A' e B'. Questa prova si aggiunge a quella già data sopra sul nesso tra i paragrafi Y, A' e B' (cfr. § 3.3.2).

Il titolo che abbiamo conferito al paragrafo B' (18,22-24) – "Lo schiaffo dato a Gesù" – esprime solo in parte il suo contenuto, mancando la menzione della *replica di Gesù* (18,23), ma ci sembra adatto a caratterizzare la scena. Non evochiamo invece l'invio di Gesù da Anna a Caifa, poiché – data la possibilità della presenza di una parentesi in 18,24 – non si tratta qui necessariamente del proseguimento della narrazione.

Partendo dalla considerazione che chiunque compariva in un processo dinanzi al sinedrio doveva assumere un atteggiamento umile e rispettoso[259], non stupisce

[258] Εἰπόντος concerne le parole di Gesù appena proferite davanti al sommo sacerdote, invece εἶπον riassume l'insegnamento di Gesù dato nel passato.

[259] FLAVIO, *Ant*. 14,172 (a cui si riferiscono SCHLATTER, *Johannes*, 335; BROWN, *Death of Messiah I*, 415-416 e KÖSTENBERGER, *John*, 517), scrive: "Chiunque viene a questo Sinedrio per essere

in certo senso la reazione di una delle guardie. La replica di Gesù, infatti, detta con tono mite, ma certamente sicuro e coraggioso, doveva dare al servo – evidentemente abituato ad altri atteggiamenti di fronte al sommo sacerdote – l'impressione di trasgredire la legge prescritta in Es 22,27, che nella versione dei LXX viene meglio percepita: "Non parlerai male dei capi del tuo popolo" (ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς)[260]. L'atteggiamento di Gesù è irreprensibile: a parte il coraggio con cui egli si rivolge al sommo sacerdote, nel contenuto delle sue parole non v'è niente che comprovi il suo λαλεῖν/λέγειν κακῶς *del* sommo sacerdote[261], e tanto meno, riferendosi al TM, vi sono elementi per dire che Gesù abbia *maledetto* il sommo sacerdote (לֹא תָאֹר – Es 22,27)[262]. L'innocenza di Gesù, come abbiamo già notato in § 3.2.3, viene sottolineata dall'evangelista e descritta per mezzo dell'impiego della figura retorica del διλήμματον. Gesù si rivolge alla guardia chiedendole ragione del suo gesto: così non solo difende la propria innocenza, ma evidenzia anche l'ingiustizia del comportamento della guardia, che non riesce a giustificarsi.

La reazione della guardia, come si vede, è stata molto aggressiva contro Gesù. Non solo un rimprovero, espresso enfaticamente con la domanda retorica: οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ; (18,22d), ma anche l'atto violento: ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ (18,22c). Degno di nota è qui il sostantivo ῥάπισμα: il verbo dal quale esso deriva (ῥαπίζω), anche se nel tempo del NT significa "schiaffeggiare", "dare un ceffone", qualche secolo prima esprimeva l'atto di "colpire con un *bastone*", "bastonare", "percuotere" (dal tema ῥαπιδ di ῥαπίς, ῥαπίδος, "bastone", e suffisso verbale causativo -ίζω)[263].

---

giudicato si presenta umile (ταπεινὸς παρίσταται) e con l'apparenza di colui che ha paura (σχήματι δεδοικότος) e che cerca di ottenere la misericordia da noi (ἔλεον θηρωμένου παρ' ὑμῶν), con la chioma fatta crescere (κόμην τ' ἐπιθρέψας, con i capelli scapigliati / in disordine) e vestito di un abbigliamento nero (ἐσθῆτα μέλαιναν ἐνδεδυμένος, da lutto)".

[260] Ci riferiamo alla versione greca perché vi è qui l'avverbio κακῶς che non appare nel TM. Subito dopo lo schiaffo Gesù esigerà dalla guardia la testimonianza riguardo al male: εἰ κακῶς ἐλάλησα, μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ (18,23bc). Si noti il numero singolare nel TM (נָשִׂיא – "il capo del popolo"); invece simile ai LXX appare *TPsJ* (רבנין). Nella vicenda di san Paolo (At 23,1-5), analoga a quella di Gesù (18,22-23), Luca citando Es 22,27 sembra riferirsi al TM perché ritorna il numero singolare: "γέγραπται γὰρ ὅτι ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς". Mentre però Paolo si giustifica perché non sapeva di essere davanti al sommo sacerdote, Gesù, convinto della sua innocenza, chiede la prova del suo comportamento scorretto.

[261] Sottolineiamo che la prescrizione data in Es 22,27 riguarda il parlare male *del* capo del popolo (ἄρχοντας, accusativo!), non *al* capo del popolo (cfr. MONTANARI, *Vocabolario*, "λέγω", 1172: "τί τινι qcs. a qcn. ... τί τινα qcs. *di qcn*."; il corsivo è nostro). Gesù invece viene rimproverato piuttosto per il *modo* con cui risponde *al* sommo sacerdote: οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ; (18,22d).

[262] "Jesus has not cursed the high priest" (KEENER, *John*, 1095; cfr. BRUCE, *John*, 347). Il verbo deriva dalla radice ארר, "maledire", che nella sua forma passiva è spesso tradotto nei LXX come ἐπικατάρατος, "maledetto". Si noti come la versione dei LXX (e quindi anche quella riportata in 18,23 e in At 23,1-5) sia un po' indebolita rispetto al TM (ארר > λαλεῖν/λέγειν κακῶς).

[263] Cfr. ROMIZI, *Greco antico*, "ῥαπίζω", 1132; MONTANARI, *Vocabolario*, "ῥαπίζω", 1780 § 1. Il secondo autore enumera gli scrittori che usano questo verbo (Senofane [sec. VI-V a.C], Erodoto [sec. V a.C.], Demostene [sec. IV a.C], ecc.). ARETIUS, *Commentarii*, 1010: "Quanquam sint qui

Questo accentua l'impeto con cui Gesù è stato schiaffeggiato[264]. Un altro elemento che mette in rilievo la veemenza del colpo è il verbo δέρω, in bocca a Gesù (18,23e). Anch'esso, mentre nel NT vuol dire "percuotere" e "maltrattare", alcuni secoli prima significava perfino "scorticare", "scuoiare", "togliere la pelle"[265].

Per chiarire ulteriormente il gesto violento dello schiaffo sono utili tre annotazioni, che mettono il testo giovanneo a confronto con alcuni paralleli:

1) *Nel QV*. La domanda di Gesù al servo fa ricordare due passi giovannei. In 8,46 Gesù chiede provocatoriamente ai Giudei: "Chi di voi può dimostrare che ho peccato? Se dico la verità, perché non mi credete?" La duplice domanda assume la forma del διλήμματον, che abbiamo incontrato nella duplice domanda di Gesù al servo. Qui, come là, manca la risposta che spieghi l'opposizione contro Gesù, per cui si conferma la verità della parola che troviamo in un altro passo: "Mi hanno odiato senza ragione" (15,15; cfr. Sal 35[34],19; 69[68],5; 119[118],161).

2) *Confronto con i Sinottici*. Per scoprire le peculiarità del racconto giovanneo occorre paragonarlo con la versione sinottica (cfr. Mc 14,65; Mt 25,67-68; Lc 21,63-65). Vi sono due notevoli differenze: la prima è che essi riportano una descrizione più ampia ed elaborata della scena dei maltrattamenti e degli scherni; la seconda è che in essi Gesù tace. In Gv, invece: primo, è in azione un solo servo, che dà un solo schiaffo: secondo, Gesù si comporta anche qui da sovrano, sicuro di sé e attivo nella scena[266]; come nel dialogo con il sommo sacerdote, così di fronte alla guardia

baculo percussum dicant, nam ῥαπίζειν à ῥάβδος derivari videtur. Hinc ῥαβδοῦχοι, magistratuum ministri publici, qui authoritatis nomine baculos gerant ... Verum significat vox ῥαπίζειν simpliciter etiam πατάσσειν, τύπτειν, παίειν"; similmente Field, *Notes*, 105-106; Bernard, *John*, 601; Sanders – Mastin, *John*, 393; Morris, *John 1995*, 670 n. 53; Lindars, *John*, 550). Alcuni sostengono che Gesù sia stato colpito con una verga/bastone: Bengel, *Gnomon*, 373: "ῥάπισμα, *plagam*; virga sive baculo" (il corsivo è dell'autore); Knabenbauer, *Commentarius*, 530: "ῥάπισμα ... ictus virgae aut baculi flagelli ea voce designatur"; Schlichting, *Commentaria*, 130: "Rhapisma ... significat ergo ictum bacillo inflictum". L'ultimo autore cita ancora altri esegeti che, sorprendentemente, propongono la possibilità del *colpo di sandalo* in 18,22 ("quidam etiam putant significare ictum crepidae"), contestandoli ancor più inaspettatamente con il riferimento all'usanza dei *Romani* ("sed crepidis non utebantur nec percutiebant Romani milites"), mentre abbiamo qui a che fare con il "processo *giudaico*". Anche se Schlichting partiva dall'idea che la coorte era presente durante l'interrogatorio presso il sommo sacerdote, perché considerava quell'ὑπηρέτης come uno dei romani? Anche Weidemann, *Tod Jesu*, 296, presuppone indirettamente la presenza della coorte romana durante l'interrogatorio: "Subjekt [in v. 24] sind wie in v. 12 (und dann in v. 28) ἡ σπεῖρα und οἱ ὑπηρέται"; Westcott, *John II*, 275, invece scrive senza esitazione: "The Roman soldiers had now gone back, and the private servants of the high-priest, and the officers – the temple police – alone remained".

[264] Mc 14,65 e Mt 26,67 adoperano il verbo κολαφίζω ("schiaffeggiare").

[265] Cfr. Montanari, *Vocabolario*, "δέρω", 480 § 1; Weidemann, *Tod Jesu*, 294-295. A proposito di questo verbo si osserva invece la "corrispondenza" fra il QV e Lc 22,63: Καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες.

[266] Matera, "Jesus before Annas", 52: "The Evangelist ... highlights his sovereignty. Jesus, in true Johannine fashion, is no longer humiliated; he is in full control".

che lo colpisce non resta passivo, ma risponde con coraggio e dignità[267], difendendo la propria innocenza e manifestando nel suo atteggiamento come si può "fare la verità nella carità" (Ef 4,15), chiedendo spiegazioni in merito all'offesa, ma senza opporre violenza alla violenza[268].

3) *Un testo del Deuteroisaia*. A proposito dello *schiaffo*, non si può non ricordare quanto si legge in Is 50,6 [LXX] sul Servo sofferente: δέδωκα ... τὰς ... σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, "Ho dato le mie guance agli schiaffi". Il Servo viene paragonato a un agnello condotto al macello[269], per cui ci chiediamo se questo motivo non fosse nella mente del quarto evangelista fin da quando, all'inizio della sua opera, ha additato Gesù come ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (1,29)[270].

L'atto violento della guardia costituisce l'ultima azione del processo giudaico in casa del sommo sacerdote, formando un'inclusione con 18,12-14. Può considerarsi come il simbolo del rifiuto totale e violento della rivelazione di Gesù, costantemente contestata dai Giudei lungo tutto il Vangelo e infine rigettata come non autentica. L'insegnamento pubblico di Gesù si era già concluso (11,54; 12,36); ora fallisce l'ultimo tentativo di rivelarsi ai capi religiosi del popolo giudaico (18,19-23)[271].

L'episodio dello schiaffo si può considerare una *digressio*, che per sua natura *interponitur*, quindi interrompe la *narratio continua*, che nel nostro caso mette in rapporto diretto il sommo sacerdote e Gesù (18,19-21.[*digressio*: 22-23].24)[272]. Il v. 24 quindi è in qualche modo isolato rispetto al paragrafo B' (= 18,22-24), si collega bene invece con il paragrafo precedente A' (= 18,19-21) mediante due elementi: la congiunzione οὖν – ὁ <u>οὖν</u> ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν (18,19a), ἀπέστειλεν <u>οὖν</u> αὐτὸν ὁ Ἅννας (18,24a) – e il termine ἀρχιερεύς, che racchiude i due paragrafi A'B', riguardanti il cosiddetto processo giudaico, con una inclusione: ὁ οὖν ἀρχιερεύς (18,19a), τὸν ἀρχιερέα (18,24b).

A sua volta il v. 24 pone dei problemi per la *lettura continua* della pericope: da una parte i nomi Ἅννας e Καϊάφας e il verbo δέω collegano 18,24 con 18,12-14 finale

---

[267] La lettura dei paragrafi paralleli BB' (18,10-11 e 18,22-24), svolta in seguito (cfr. § 2-3.2.3), fornirà ulteriori conclusioni.

[268] È noto l'invito di Gesù a non opporsi al malvagio (Mt 5,39; Lc 6,29).

[269] Is 53,7 [LXX]: "ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος; come pecora condotta al macello, come agnello muto di fronte ai suoi tosatori".

[270] Cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 416.

[271] Cfr. de La Potterie, *Passion*, 77-79; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 269; Moloney, *John*, 491; Id., "Johannine View", 322; Brodie, *John*, 530; Oniszczuk, *Passione*, 63; Heil, *Blood and Water*, 35: "In asking Jesus about his teaching ... the high priest is unwittingly placing himself in a position of accepting or rejecting Jesus as the revealer of the Father".

[272] Lausberg, *Handbuch*, § 292: "narrationum aliae continuae, aliae partiles vocantur: continuae quae perpetuo contextu sine ulla interruptione dicuntur, partiles quibus vel argumentum vel digressio aliqua interponitur"; la *narratio partilis* si chiama anche *expositio partita* o διήγησις μερική. Analogamente abbiamo detto in § 3.2.4 che i due paragrafi A'B' (= 18,19-24) sono aggiunti "per inserzione", κατ᾽ἐπεμβολήν.

della pericope precedente, dove si parla del trasferimento di Gesù ai sommi sacerdoti, dall'altra in 18,24 non è chiara l'interpretazione del verbo principale ἀπέστειλεν – se è un normale aoristo o un piuccheperfetto – per cui quel versetto è diventato una vera *crux interpretum*. Abbiamo già trattato il problema dell'aoristo ἀπέστειλεν e della relativa natura di *parentesi* di 18,24 (cfr. §§ 2.3.4 e 3.2.3). Qui ricordiamo brevemente solo alcuni punti che interessano la connessione dei paragrafi e la *lettura continua* della pericope. *Primo*, se il verbo viene interpretato come un aoristo e tradotto con "mandò", allora la seguente congiunzione coordinante οὖν ha valore metabatico e indica il cambiamento dei soggetti delle azioni: Gesù nel precedente v. 23, Anna nel v. 24[273]. Questa interpretazione di ἀπέστειλεν, però, crea una difficoltà per quanto concerne l'identità del sommo sacerdote che interroga Gesù e assiste al gesto dello schiaffo in 18,19-23 suggerendo che si tratti di Anna (18,13a), mentre nel QV solo Caifa viene nominato in modo esplicito con il titolo di ἀρχιερεύς al singolare (11,49.51; 18,13), mai Anna. *Secondo*, se invece l'aoristo ἀπέστειλεν ha il valore di un piuccheperfetto e viene tradotto con "aveva mandato", allora la seguente congiunzione οὖν ha valore *resumptivum* e 18,24 ha la funzione di una parentesi. Dato che Giovanni conosce bene la forma del piuccheperfetto (qui sarebbe ἀπεστάλκει) e l'adopera spesso nella sua opera, ci si chiede come mai non l'abbia usata qui, dove avrebbe dissipato ogni dubbio su una questione importante[274]. *Terzo*, la soluzione sembra venire dalla nota caratteristica giovannea del "fraintendimento" e della "ironia": tenendo conto che, da un verso, *non è possibile affermare* con certezza che ἀπέστειλεν sia qui un normale aoristo e non abbia valore di piuccheperfetto e, viceversa, che *non è possibile affermare* con certezza che l'aoristo ἀπέστειλεν abbia qui valore di piuccheperfetto e quindi che 18,24 sia una parentesi, noi riteniamo che l'evangelista abbia usato l'aoristo ἀπέστειλεν *intenzionalmente* per creare la suddetta perplessità grammaticale e semantica e portare così alla *conclusione* che l'identità dell'ἀρχιερεύς in 18,10c.15bc.16c.19a.22d.26a deve rimanere incerta[275]! Sembra, infatti, che l'evangelista costruisca deliberatamente il racconto in modo tale che il lettore "si perda" nel tentativo di decifrare l'identità del sommo sacerdote[276]. È come

[273] Poythress, "Conjuctions", 328: "in 18:24 the action shifts from Jesus as agent (18:23) to Annas as agent (18:24). Hence an *oun* occurs at the beginning of 18:24".

[274] Cfr. Buttmann, *Grammar*, 199-200, sulla necessità di usare il piuccheperfetto e non l'aoristo in frasi indipendenti dove il verbo è accompagnato dalla congiunzione οὖν.

[275] Kerr, *Temple*, 317: "There is indeed ambiguity with reference to the high priest. Even a casual reader could detect it. Certainly it would be obvious to the author(s). Why not accept it deliberate?".

[276] Staley, "Subversive Narrator/Victimized Reader", 96, in modo audace definisce il lettore della nostra pericope come "vittimizzato" dal "narratore sovversivo", dato che la confusione nata dalla lettura del 18,24 è come il "colpo" dello schiaffo dato a Gesù; inoltre Heil, "Unique High Priest", 737 (e Id., *Blood and Water*, 39-40): "18:24 surprises the reader ... That both Annas and Caiaphas are referred to as high priest creates confusion for the reader about who is truly the high priest leading the people"; Bernard, *John*, 599: "19. ὁ ... ἀρχιερεύς. The «high priest» who conducted the informal examination at the house of Annas was most probably Annas himself (see. v. 24). Caiphas, however, may have been present, and it is *possible* that he was the ἀρχιερεύς of v. 19 and v. 22" (il corsivo è dell'autore); Morris,

se volesse dire: non importa più sapere chi sia il sommo sacerdote che ha interrogato Gesù, se Anna o Caifa. I sommi sacerdoti, descritti con il triplice ἦν (18,13bc.14a), *passano* nell’ombra, mentre sulla scena emerge Gesù, che si presenta con il triplice ἐγώ εἰμι (18,5d.6b.8c). Si avrebbe così una implicita rivelazione di Gesù come il nuovo Sommo Sacerdote[277].

3.3.4. Secondo e terzo rinnegamento di Pietro (18,25-27)

L’inizio (18,25ab) dell’ultimo paragrafo Y’ colpisce per la ripetizione, quasi alla lettera, della fine (18,18ef) del primo paragrafo Y. Il ritorno in scena di Pietro insieme a coloro che si stavano scaldando, e contemporaneamente la scomparsa di Gesù e del sommo sacerdote – protagonisti principali di 18,19-24 –, potrebbe suggerire l’assenza di connessione fra i paragrafi A’B’ e Y’ e, di conseguenza, l’impossibilità di leggere il passo 18,25-27 come una *continuazione* della narrazione precedente. Ma proprio questa *Wiederaufnahme* o ripresa diventa un argomento convincente non solo della possibilità della *lettura continua* di tutti i paragrafi della pericope, ma anche del fatto che le scene presentate in YY’ e A’B’ si svolgono simultaneamente e *s’intersecano a vicenda*.

Oltre a questa famosa ripresa (18,18ef.25ab) notiamo – completando alcuni dati già incontrati in precedenza – che il paragrafo Y’ è collegato con il contesto precedente anche da alcuni lessemi presenti in YA’B’. Anzitutto il sostantivo μαθητής, tanto importante in Y (18,15ab.16b.17b) e A’ (18,19b), ricorre ancora in Y’ (18,25d). Pietro è il personaggio principale nei paragrafi estremi della pericope (YY’: 18,15a.16ae.17.18ef; 18,25.26bc.27a). Inoltre i sostantivi ἀρχιερεύς, δοῦλος e ὑπηρέτης attraversano e uniscono tutti i paragrafi della pericope, rendendola *coesa e compatta*:

John 1995, 668: “It is accordingly possible that this examination was in fact conducted by Caiaphas and not by Annas (though in Anna’s house) ... it is difficult to understand how the case can be made out”; cfr. Escaffre, “Pierre”, 58-61.

277 Manns, “Passion”, 61: “He [Jesus], not Caiphas, is the true high priest”; Hendriksen, *John*, 396-397: “The *heavenly* Highpriest, Jesus Christ, stood before *earthly* highpriests, Annas and Caiaphas” (i corsivi sono dell’autore). Anche Heil, “Unique High Priest”, 737.740, vede nella scena dell’interrogatorio di Gesù il momento della rivelazione della sua identità sacerdotale (“This confusion reinforces the singularity of Jesus as the «one man» to die for the people [18:14], the one victim who offers his own life as the one and truly high priest, the «one» shepherd [10:16] who gathers into «one» God’s scarred children [11:52] ... Jesus demonstrates the superiority of his high-priestly leadership over that of the Jewish high priest”); Schlichting, *Commentaria*, 130, commenta lo schiaffo (18,22c) e le parole del servo del sommo sacerdote (οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ; – 18,22d) nel modo seguente: “Atqui non Christus suo responso, sed tu facto tuo insolentissimo *summi Sacerdotis* honorem maxime laesisti” (il corsivo è nostro). Mentre condividiamo l’osservazione del sopracitato Kerr sull’ambiguità del v. 24, riteniamo infondata la sua interpretazione della duplice ricorrenza del sintagma ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως nel senso che l’ἀρχιερεύς sarebbe Gesù, al quale era noto l’altro discepolo, qui presumibilmente il discepolo amato (*Temple*, 316). Il testo non permette di andare così lontano nell’interpretazione!

ἀρχιερεύς (18,15bc.16c; 18,19a; 18,22d.24b; 18,26a), δοῦλος (18,18a; 18,25c[278].26a); ὑπηρέτης (18,18a; 18,22b; 18,25c[279]). Soprattutto è la persona di Gesù ad essere sempre ricordata lungo la pericope, anche se a volte implicitamente (18,15ac.17b; 18,19.20abce.21ace; 18,22acd.23.24a; 18,25d.26c). Tutti questi fili intessono la pericope rendendo possibile la sua *lettura continua*.

"Simon Pietro se ne stava (lì) e si scaldava" (18,25ab; cfr. 18,18ef). Non sono più indicati esplicitamente invece οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται, come in 18,18a, ma sono chiaramente il soggetto sottinteso del verbo εἶπον (18,25c)[280]. Di conseguenza non sono cambiati né il *luogo* né i *protagonisti* dell'azione narrata nei due testi lontani 18,18 e 18,25. Ma anche la valutazione del *tempo* richiede un commento: la congiunzione coordinante δέ che in 18,25a svolge il ruolo metabatico "di transizione", assume qui una sfumatura particolare, esprime cioè – in modo simile alla summenzionata disposizione della pericope κατ'ἐπεμβολήν[281] – la *sincronia* del rinnegamento di Pietro e dell'interrogatorio di Gesù[282].

Per la seconda volta viene chiesto a Pietro se non è (uno) ἐκ τῶν μαθητῶν di Gesù (18,25d)[283]. Il tema del *discepolato*, annunciato all'inizio della pericope (18,15ab.16b), ripreso nelle parole della serva portinaia (18,17b) e messo in rilievo anche dal sommo sacerdote (18,19b), continua a svilupparsi. Già la prima domanda (18,17b) ha potuto richiamare alla mente di Pietro il preannunzio del rinnegamento, che addirittura doveva ripetersi "tre volte" (13,38); ma, al momento della seconda interrogazione – benché non vi fosse ostilità da parte dei servi[284] – diventava più chiaro per Pietro che doveva prendere posizione a proposito della sua identità discepolare. Non solo il ritorno del sostantivo μαθητής, ma anche l'accento che riceve dalla posizione enfatica del verbo essere che lo segue alla fine del *colon* 18,25d[285],

---

[278] Il soggetto sottinteso di εἶπον.

[279] Vedi la nota precedente.

[280] Cfr. LIGHTFOOT, *John*, 324; GRASSO, *Giovanni*, 694.

[281] Ricordiamo l'opinione di Aretius, Schlichting, Knabenbauer e Bengel, riportate all'inizio del § 3.2.4.

[282] Va quindi resa con l'avverbio "intanto", "nel frattempo" (MARIANO, *Tetelestai*, 57; BROWN, *Death of Messiah I*, 592 e KÖSTENBERGER, *John*, 519: "In the meantime").

[283] ARETIUS, *Commentarii*, 1008, suggerisce che i servi hanno ripetuto la domanda della serva perché l'hanno sentita rivolgersi a Pietro e la sua risposta non era soddisfacente: "Viderunt illi forte à puella accusatum, cui non satis constanter responderit ... Retinent puellae accusationem, nisi quod ἀνθρώπου vocabulum omittunt"; SCHLICHTING, *Commentaria*, 131, invece, riferendosi ai Sinottici, presuppone la presenza della portinaia tra i servi: "Inter hos adstantes fuit ancilla". Mentre non ha senso la domanda di MCELENEY, "Peter's Denials", 472: "Who ... provoke the second denial? Was it the maid *or* the group by the fire?" (dato il verbo εἶπον al plurale), rimane ragionevole solo un'altra sua domanda: "Or was the maid *included* in the group by the fire?" (i corsivi sono nostri).

[284] Sulle nostre osservazioni circa la domanda della serva portinaia cfr. § 3.3.1.

[285] È da notare la collocazione del verbo εἶ alla fine della riga che mette in evidenza il sintagma ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ; la frase avrebbe potuto avere l'ordine seguente: μὴ καὶ σὺ εἶ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

mettono in rilievo la gravità della prova a cui Pietro è sottoposto nel dare la sua risposta.

Per la seconda volta Pietro risponde οὐκ εἰμί, "non [lo] sono" (18,25g). La narrazione è brevissima, ma densa del contenuto negativo previsto dalla parola profetica di Gesù. La replica di Pietro è sottolineata dal fatto che le sue parole sono introdotte dalla negazione: ἠρνήσατο ἐκεῖνος (18,25e). Rispetto a 18,17cd è una *amplificatio*: Pietro si difende con più vigore, perché contro di lui si sono accampate forze più numerose: non è più solo la serva portinaia a interrogarlo, ma tutti i servi; perciò cresce il pericolo, la paura e la forza della negazione.

Conformemente al preannuncio del *triplice* rinnegamento, è giunto il momento della terza domanda indirizzata a Pietro. A differenza dei Sinottici[286], non si percepisce in Gv nessun distacco temporale fra il secondo e il terzo rinnegamento[287]. Questa volta – in un forte *crescendo*, considerata la gravità della situazione che Pietro deve affrontare – l'autore dell'interrogazione è una persona concreta, anzi, uno di quelli che hanno partecipato all'arresto di Gesù e quindi un testimone oculare (ἐγώ σε εἶδον – 18,26c) dell'atto violento di Pietro (ἀπέκοψεν Πέτρος τὸ ὠτίον – 18,26b) compiuto nei pressi del giardino (ἐν τῷ κήπῳ – 18,26c)[288]. L'enfasi ottenuta tramite diversi fenomeni – il pronome personale ἐγώ, la figura retorica della *amplificatio per incrementum* e quella dell'ἐρώτημα, rappresentata dalla domanda dell'interlocutore: οὐκ ἐγώ σε εἶδον ἐν τῷ κήπῳ μετ' αὐτοῦ; (18,26c)[289] – rende l'ultima unità

[286] Cfr. Mc 14,70 e Mt 26,73: μετὰ μικρόν ("dopo un po"); Lc 22,59: διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς ("passata circa un'ora").

[287] Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 272: "Die dritte Leugnung des Petrus schliesst sich unmittelbar an". Questo vuol dire che, parlando della simultaneità dell'interrogatorio di Gesù con il *primo* e *secondo* rinnegamento di Pietro, lo stesso vale ugualmente per il *terzo.* Non è della nostra opinione Knabenbauer, *Commentarius*, 531, per il quale, mentre Pietro rinnegava il Signore per la seconda e la terza volta, Gesù si trovava ormai nella casa di Caifa (considerando Anna come l'ἀρχιερεύς di 18,19-21). L'esegeta però non solo interpreta il verbo ἀπέστειλεν come aoristo in senso stretto (*misit*), ma vede la realizzazione dell'azione come immediata: la *Wiederaufnahme* (18,18ef.25ab) non svolge, secondo lui, il ruolo di una "sospensione temporale". Ugualmente Burge, *John*, 496-497 e Weidemann, *Tod Jesu*, 297.

[288] La nostra affermazione "nei pressi" non contraddice la preposizione ἐν, citata subito dopo. Il parente di Malco, a rigore di termini, vide Pietro *nel giardino* "insieme a Gesù" (18,26c); il colpo di spada invece ha avuto luogo *fuori* del κῆπος (cfr. 18,1def.3.4abc.10).

[289] Questa terza domanda indirizzata a Pietro, iniziata da οὐ, aspetta una risposta positiva, in conformità alle regole grammaticali; Schlichting, *Commentaria*, 131: "*non ego*, id est nonne ego, *te vidi in horto cum ipso*?" (il corsivo è dell'autore); Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 272: "Jetzt wird die Frage (mit οὐ) entschiedener gestellt, etwa in dem Sinn: Ich selbst (ἐγώ) habe dich doch im Garten bei ihm gesehen? (Ja, gewiss!)". Questa terza domanda, conformemente alla definizione classica dell'ἐρώτημα, esprime ostilità contro Pietro. A differenza delle interrogazioni precedenti, pronunciate *pro forma*, questa terza, iniziata dalla particella negativa *oggettiva* οὐ, viene formulata da un testimone oculare degli eventi svoltisi nel giardino (cfr. Smyth, *Greek Grammar*, § 2688: "οὐ is the negative of fact and statement ... μή is the negative of the will and thought"; BDR, *Grammatik*, § 426: "das objektive οὐ verneint die Realität ... das subjektive μή verneint die Verwirklichung eines Gedankens"). Il parente di Malco, dopo la domanda dei compagni radunati presso il fuoco, enunciata *en passant*,

della pericope più eloquente e prepara ad un *climax* conclusivo che sta alla fine. In Gv è "formidabile" la caratterizzazione dell'uomo che lo ha "incontrato faccia a faccia"[290]. Colui che interrogò Pietro per la terza volta era uno dei servi del sommo sacerdote, parente di Malco, descritto con le parole che si riferiscono all'avvenimento accaduto in prossimità del giardino: εἶς ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως, συγγενὴς ὢν οὗ ἀπέκοψεν Πέτρος τὸ ὠτίον (18,26ab; cfr. 18,10-11)[291].

Di nuovo, per la terza volta, la risposta di Pietro è negativa: in realtà il quarto evangelista non riporta esplicitamente nessuna parola sulla bocca di Pietro, racconta solo: πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος (18,27a). Pietro misconosce il suo discepolato[292] e rinnega il suo rapporto con Gesù[293]. Nonostante sia più paurosa in Gv che non nei Sinottici la terza domanda, la risposta del Pietro giovanneo non è così drammatica e intensa come in Mc-Mt[294].

Il compimento della parola di Gesù è indicato da un "segno", σημεῖον previsto da Gesù stesso: "subito un gallo cantò", εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν (18,27b)[295].

---

subito ha riconosciuto colui che si stava scaldando con loro. Da questo fatto risulta l'*oggettività* della sua interrogazione e l'ostilità del suo tono.

[290] Lindars, *John*, 552: "John ... in a more drammatic way mak[es] a most effective climax".

[291] Schlichting, *Commentaria*, 131: "Hic maxime poterat notasse Petrum ob vulnus cognato suo inflictum"; Pierri – Grochowski, "Portinaia", 234: "La terza domanda ... può essere davvero compromettente per Pietro, perché ricorda il gesto impulsivo del taglio dell'orecchio (18,10). Non a caso inizia con la particella οὐκ che attende una risposta positiva. È come se il parente di Malco gli dicesse: «Ti ho visto nel giardino con lui»". Cfr. Köstenberger, *John*, 519 n. 40: "The third question ... could be rendered, «I saw you in the garden with him, didn't I?»". La sua domanda è giustificata non solo dal fatto d'essere stato testimone oculare del colpo di spada ma anche dal suo status: "the third accusation against Peter came from a relative of Malchus, probably another important servant of the high priest ... the accusation carry[ing] significant weight [because] the testimony of those of higher status normally carried more weight" (Keener, *John*, 1096 e n. 257). Inoltre è giusta un'altra osservazione dell'esegeta americano: "Whereas Jesus could not be justly convicted for a crime, Peter could be" (*Ibid*., 1096). Come aggiunge Moloney, *John*, 491: "the charge that Peter had drawn a weapon and injured a servant of the high priest was, in fact, more serious that his being a disciple of Jesus".

[292] Pierri – Grochowski, "Portinaia", 234: "Anche in questo caso, se pure indirettamente, è chiamato in causa il discepolato di Pietro. Alle tre domande l'apostolo risponde sempre negativamente, rinnegando d'essere discepolo di Gesù".

[293] Escaffre, "Pierre", 52: "Pierre rejetant verbalment toute association avec son maître, adopte une attitude qui confirme son refus d'être disciple". Non siamo allora d'accordo con Broomfield, *John*, 45: "He denied ... he had been at Gethsemane, but a denial of knowledge of Jesus himself is not recorded". Sia la posizione enfatica del sintagma μετ᾽ αὐτοῦ sia il fatto che l'«essere insieme a Gesù nel giardino» ha assunto nel QV il significato figurativo esprimente l'associazione tra Gesù e i suoi discepoli, confermano la nostra affermazione sopra espressa.

[294] Cfr. de La Potterie, *Passion*, 79-80. Mc e Mt dicono che Pietro incominciò a "imprecare", ἤρξατο ἀναθεματίζειν (Mc 14,71), ἤρξατο καταθεματίζειν (Mt 26,74) e a "giurare", ἤρξατο ... ὀμνύναι (Mc 14,71), ἤρξατο ... ὀμνύειν (Mt 26,74); cfr. Merkel, "Peter's Curse", 66-71.

[295] Escaffre, "Pierre", 57, presenta quest'evento come "la dernière «voix» de l'épisode", una voce che proclama compiuta la predizione di Gesù; Moloney, *John*, 491-492: "The fulfilment of Jesus' prophecy in 13:38 is fundamental to the message of part of the passion story"; Ellis, *Genius*, 254:

Diversamente dai Sinottici, dove alla conclusione della scena viene mostrato l'atto del pentimento di Pietro[296], la pericope giovannea 18,15-27 termina focalizzando l'attenzione, più che sulla figura di Pietro, sulla sovranità di Gesù e la sua "identità profetica", manifestate nell'adempimento della sua predizione. Quanto era stato preannunciato in 13,38 – οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς – si è realizzato pienamente in 18,17.25-27[297].

Il fatto che, come segno di riconoscimento del rinnegamento di Pietro, Gesù abbia indicato addirittura il canto di un "gallo"[298], ha causato diverse discussioni per quanto riguarda la possibilità dell'esistenza di pollame a Gerusalemme in quel periodo. È vero che, per esempio, *bYom* 21a parla degli spiriti cattivi che si aggirano di notte sino al secondo canto del gallo[299], oppure una *baraita* nel *Ber* 60b afferma che Dio concesse "al gallo l'intelligenza di distinguere tra il giorno e la notte", ciò che confermerebbe la loro presenza nel mondo giudaico; *yEr* 10,1 suppone la presenza di galli in Gerusalemme. *BQ* 7,7 al contrario, proibisce a tutti l'allevamento di pollame a Gerusalemme; ai sacerdoti proibisce di allevarlo in qualsiasi parte di Israele. Il problema consiste nella mancanza di sicurezza che le normative, riportate nella letteratura giudaica del tardo II sec. d.C. o anche posteriori fossero in vigore negli anni 30 del I sec. d.C.[300]. Questi dubbi hanno suscitato la domanda se non si dovrebbe pensare

"... emphasis on Jesus as a true prophet whose foretelling of Peter's denial (cfr. 13:38) was fulfilled to the letter".

[296] Mc 14,72: καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν, "E scoppiò in pianto"; Mt 26,75 e Lc 22,62: καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς , "E, uscito fuori, pianse amaramente".

[297] Non pochi sono gli esegeti che si interrogano sulla *storicità* della scena del rinnegamento, riportata da tutti e quattro gli evangelisti. La maggioranza (per esempio Weiss, Meyer, Schniewind, Loisy [prima opinione, 1912], Lietzmann, Dibelius, Bertram, Taylor, Dinkler, Greeven) riconosce la plausibilità di quest'evento nel fatto che è difficile immaginare come inventata dalla comunità dei cristiani una scena così disonorevole per Pietro. Dall'altro canto potrebbe approfittarne il gruppo antipetrino all'interno della Chiesa (così Kelber, Weeden e Dewey). Oppure, visto il pentimento di Pietro nel racconto dei Sinottici e il suo futuro martirio, si pensa che non si ha un'immagine del tutto negativa di Pietro (così, per esempio, Goguel, Bultmann, Loisy [successiva opinione, 1924], Klein, Linnemann). Noi, unendoci al primo gruppo degli esegeti, siamo convinti della storicità del rinnegamento di Pietro (difficilmente si può inventare una storia del genere), tanto più che del fallimento di Pietro parlano tutti e quattro i Vangeli (Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 273: "kein Grund an der Geschichtlichkeit des Vorgangs ... zu zweifeln"). Si veda più ampiamente la discussione del problema in Brown, *Death of Messiah I*, 614-621.

[298] Il sostantivo ἀλέκτωρ ricorre nel NT esclusivamente nel contesto del rinnegamento di Pietro (e quindi soltanto nei Vangeli). Il sostantivo "gallo" è attestato anche nell'AT, benché molto raramente: Pr 30,31 (ἀλέκτωρ come un hapax nei LXX), Gb 38,36? (שֶׂכְוִי come un hapax nel TM) e, nel mondo ellenistico, 3 Mac 5,23 (ἀλεκτρυών). Il sostantivo probabilmente deriva dal verbo ἀλέξω ("tener lontano", "respingere", "proteggere", "difendere") ed esprime la sua funzione di proteggere le galline; lemma di origine ionica, passato poi alla *Koiné* (cfr. Montanari, *Vocabolario*, "ἀλέκτωρ", 123; *Ibid*., "ἀλέξω", 123-124; Moulton – Howard, *Accidence*, 365; 387 n. 1).

[299] Cfr. Derrett J. Duncan M., "Cock-Crowings", 143; inoltre Keener, *John*, 1097: "Cockcrowing was a negative omen to the superstitious in some parts of the empire".

[300] Jeremias, dopo aver esaminato diversi passi che parlano del pollame a Gerusalemme, giunge alla conclusione seguente: "Im Ganzen kommen wir zu dem Urteil, dass man Hühner in Jerusalem

qui piuttosto della “terza veglia della notte” (secondo il calcolo romano: da mezzanotte alle tre del mattino), chiamata “canto del gallo” (ἀλεκτοροφωνία, *gallicinium*), uguale a una di quelle enumerate in Mc 13,35: ὀψέ, μεσονύκτιον, ἀλεκτοροφωνία e πρωΐ; all’occasione si veda l’indicazione temporale dell’inizio del processo romano in Gv 18,28c: ἦν δὲ πρωΐ[301]. Una tale veglia veniva indicata da un segnale dato da una tromba ricurva o corno (*buccina* o *bucina*) al suo termine[302].

Dato che gli argomenti sopracitati non sono sufficienti per negare il contenuto della narrazione evangelica, siamo dell’opinione che si debba ritenere “il fatto” del canto del *gallo*[303]. Vogliamo infine affermare che il problema riguardante l’*ora* in cui canta un gallo nel tempo di Pasqua è secondario. A tutti coloro che hanno tentato di stabilirne il momento preciso[304] Cicerone fornisce una risposta “disarmante”: “Quod autem est tempus, quo illi [= galli] non cantent, vel nocturnum vel diurnum?”[305].

Con il triplice rinnegamento vengono date delle risposte ad alcune domande: a) Il preannuncio di Gesù (13,38) si è compiuto perfettamente nella vicenda di Pietro, suggellata dal canto di un gallo[306]; b) Pietro non è ancora la “roccia” salda e sicura corrispondente al nome datogli da Gesù; probabilmente dovrà affrontare

---

zog ... Es ist daher auch wahrscheinlich, dass man Hühner auf dem Jerusalemer Markte verkaufte” (*Jerusalem zur Zeit Jesu I*, 53-54).

301 Anche la *mYom* 1,8 elenca le quattro veglie. Esse hanno preso il posto delle tre veglie della notte della più antica divisione ebraica (Gdc 7,19 parla della הָאַשְׁמֹרֶת הַתִּיכוֹנָה = φυλακὴ μεσούση, vale a dire della “veglia media”, suggerendo l’esistenza delle tre veglie o almeno del numero dispari delle veglie). Si veda anche: Es 14,24; Lm 2,19; Mc 6,48; Mt 14,25; 24,43 e Lc 12,38.

302 Fa pensare il fatto che la narrazione marciana parli di *due* canti del gallo. Seguendo l’ipotesi formulata sopra, uno indicherebbe l’inizio, l’altro la fine della veglia. Gli altri evangelisti eliminarono il “secondo canto del gallo” riportato da Mc, probabilmente perché per loro non aveva senso (cfr. Brown, *Death of Messiah I*, 605). Si veda l’opinione di Grasso che interpreta “il canto del gallo” appunto come il suono della summenzionata tromba (*Giovanni*, 701 n. 22). L’autore però erroneamente nomina *gallicinium* la tromba stessa mentre questo termine latino corrisponde alla veglia detta ἀλεκτοροφωνία.

303 Kosmala, “Cock-Crow II”, 134: “Cock-Crows mentioned in the story of the trial of Jesus are not fiction but fact, a fact well-known throughout the Mediterranean world”.

304 Non sono mancati alcuni che hanno ascoltato il canto dei galli di notte a Gerusalemme. Ecco i frutti delle osservazioni dei due studiosi del XX sec.: a) come afferma Lattey, “Cockcrow”, 53: padre Lagrange sentì il primo canto del gallo in aprile alle 2,30 (Lagrange, *Évangile de Jésus-Christ*, 599 n. 2: “Il semble que deux heures et demie du matin soit le premier moment”) e la maggior parte dei canti tra le 3 e le 5 del mattino: “A Jérusalem à la fin de mars ou au début d’avril, on entend le chant du coq de très bonne heure, mais peut-être surtout vers trois heures et vers cinq heures du matin” (Lagrange, *Marc*, 385 n. 30); b) invece Kosmala, “Cock-Crow”, 118, diversamente, fissa le ore del canto del gallo, sempre inalterate (se le notti sono quiete!): 0,30, 1,30 e 2,30 di notte, corrispondenti cioè all’occassione con la veglia ἀλεκτοροφωνία.

305 Cicero, *De Divinatione*, 434 § II,26,56. Nella descrizione della questione del “canto del gallo” ci siamo attenuti a Brown, *Death of Messiah I*, 605-607; Mędala, *Jan II*, 202-203 e Morris, *John 1995*, 673 n. 61.

306 Escaffre, “Pierre”, 58: “Pierre ne fait plus rien, ne dit plus un mot, ne se rappelle rien, ni n’exprime de remords. Il laisse la parole à un coq”.

un'altra prova, da cui uscire vittorioso[307]; c) Non si sono ancora adempiute le parole di Gesù a Pietro quando si è detto pronto a dare la propria vita per il maestro: ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον (13,36).

Come durante il primo rinnegamento (18,17), anche adesso all'οὐκ εἰμί di Pietro fa eco, in parallelismo antitetico, la triplice dichiarazione ἐγώ εἰμι del suo maestro (18,5d.6b.8c)[308] e il triplice ἐγώ davanti al sommo sacerdote (18,20bc.21e). La contrapposizione fra Gesù e il suo discepolo viene messa fortemente in evidenza grazie alla struttura letteraria. Mentre Mc e Mt frappongono la scena del processo giudaico[309] tra l'arrivo di Pietro al cortile e i tre rinnegamenti uniti tra loro, Gv in

[307] La mancanza del pentimento di Pietro, presente nei tre Sinottici, viene ricuperata dal quarto evangelista nella scena svoltasi sulla riva del mare di Tiberiade (21,1-19; particolarmente i vv. 15-19). Non solo la tristezza di Pietro e la triplice domanda di Gesù, ma anche alcuni lessemi fanno collegare questo passo con la nostra pericope: con l'episodio della spada (ἕλκω: 18,10; 21,6.11; βάλλω: 18,11; 21,6[bis].7) e con l'incontro dei servi al fuoco (ἀνθρακιά: 18,18; 21,9; cfr. Schwarz-Wagenfeld, "ΑΝΘΡΑΚΙΑ", 14-15; Mourlon Beernaert, *Avec Simon-Pierre*, 66; Hasitschka, "Significance", 323); Gee, "Peter", 481-489, trova una connessione supplementare: Pietro si sarebbe gettato in mare (21,7) per la vergogna di aver rinnegato il maestro. La scena termina con il notevole invito di Gesù, rivolto a Pietro, alla sequela discepolare: ἀκολούθει μοι (21,19). Dato che "il triplice rinnegamento colloca Pietro nel punto più basso, più lontano dall'amicizia con Gesù" (Barbaglia, "Darai la tua vita per me?", 173), è permesso dire che le parole ἀκολούθει μοι invitano di nuovo Pietro alla stessa amicizia (cfr. Glombitza, "Petrus – Der Freund Jesu", 284). La chiamata enunciata da Gesù è preceduta da un preannunzio riguardante la morte di Pietro, subita a causa del suo maestro: τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν (21,19; cfr. Delebecque, "Mission de Pierre", 339-340). In questo modo Pietro finalmente compirà la sua promessa, data a Gesù durante l'ultima cena: τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω, "Darò la mia vita per te!" (13,37). Perciò si può anche affermare che, alla luce di 13,36 (ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον) e di 21,19 (ἀκολούθει μοι), il verbo ἀκολουθέω "aura un sens nouveau et désignera le martyre de Pierre" (Manns, "Les mots à double entente", 295); Getty, "Peter", 231, aggiunge che in questo modo "Peter's rehabilitation ... [will be] complete". Ma l'incontro con Gesù sulla riva del mare di Tiberiade non è solo un'occasione opportuna per Pietro di essere ristabilito come discepolo, ma anche un segno per tutti: "provides an opportunity of hope for those who have proved weak but wish to return" (Keener, *John*, 1092); "Thus the story of Peter has become the basis of an argument against the rigorism towards the lapsed ... in persecution" (Lampe, "Peter's Denial and Lapsi", 128).

[308] Cfr. Manns, "Jean 21", 291; Ridderbos, *John*, 585; Stibbe, *John as Storyteller*, 97; Moloney, *John*, 487; Id., "Johannine View", 317; Lincoln, *John*, 455; Brodie, *John*, 531; Lindars, *John*, 549; Heil, *Blood and Water*, 34; Senior, *Passion*, 64-65; Schnelle, *Johannes*, 269; Thatcher, "Jesus, Judas and Peter", 446; Houdry, *Simon*, 90; Grappe, *Pierre*, 90; Quast, *Peter and Beloved Disciple*, 75.83; O'Day, *John*, 808; Conway, *Men and Women*, 174; Barbaglia, "Darai la tua vita per me?", 175; Iglesias Curto, "Es mejor", 47; Witherington, *John's Wisdom*, 288; Léon-Dufour, *Lecture*, 58; Culpepper, "Plot", 356; Grasso, *Giovanni*, 697; Oniszczuk, *Passione*, 56.83.87; invece Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 268 e Weidemann, *Tod Jesu*, 286 sostengono che l'evangelista non ha inteso creare un parallelismo tra οὐκ εἰμί di Pietro ed ἐγώ εἰμι di Gesù.

[309] Cfr. Mc 14,54.66-72 e Mt 26,58.69-75; Luca invece unisce ambedue i fatti (Lc 22,54-62). I narratologi nominano questo fenomeno rappresentato da Mc-Mt una costruzione a *sandwich*: essa consiste nella presenza di tre elementi strutturali di un testo dove i due esterni, tra loro paralleli, s'integrano a vicenda, intercalati da quello centrale, che a sua volta è più importante per contenuto (Giblin, "Confrontations", 226: "In an ABA' structure, B usually comprises the heart of the matter"; cfr.

modo più raffinato separa il primo rinnegamento di Pietro davanti alla portinaia (18,17) dagli altri due di fronte ai servi (18,25-27), inserendo tra il primo e gli altri due l'interrogatorio di Gesù presso il sommo sacerdote e l'episodio dello schiaffo (18,19-23). Viene rimarcata così la simultaneità dei due tipi di interrogatorio, nei quali si manifesta somiglianza e differenza – note proprie della figura retorica detta σύγκρισις[310] – fra due personaggi: il maestro e il suo discepolo[311]. Mentre Gesù si comporta coraggiosamente[312], con dignità[313] e attenzione agli altri[314], Pietro rinnega la sua identità di discepolo comportandosi da pauroso[315], debole[316] e in maniera disonorevole[317].

Il tema del "discepolo nell'ora della prova" riceve molta luce se osserviamo la simultaneità delle interrogazioni e la differenza delle risposte in *lettura continua*. Come abbiamo notato, è una peculiarità giovannea che a Pietro vengano rivolte due domande circa la sua identità di *discepolo* (18,17b.25d) e che Gesù venga interrogato dal sommo sacerdote riguardo ai suoi *discepoli* e al suo *insegnamento*[318].

Heil, *Blood and Water*, 2; Lincoln, *John*, 449; Matera, "Jesus before Annas", 50). Questo fenomeno è notato anche dagli esperti di retorica: Meynet, *Trattato*, 413, citando Jebb, Boys e Forbes, definisce il ruolo svolto dal centro di una composizione concentrica come quello di "chiave di volta" o di un "cuore ... che anima insieme, inviando la propria energia e il proprio calore vitale fino alle estremità"; inoltre Lund, *Chiasmus*, 40-41, afferma: "[1] *The centre is always the turning point* ... [2] At the centre ... an antithetic idea is introduced"; il corsivo è dell'autore).

310 Lausberg, *Handbuch*, § 799: "σύγκρισις sive ἀντίθεσις comparatio rerum atque personarum inter se contrariarum".

311 Heil, *Blood and Water*, 42: "Whereas Jesus boldly affirmed his revelatory mission ... before ... high priest (18:20), Peter timidly disowns his close associacion with Jesus before a subordinate servant of the high priest ... [T]hose who «heard» his [= Jesus] revelatory «speaking», [t]hey «know» what he said and can surely answer the high priest's question about the disciples and teaching of Jesus ... But the disciple Peter, rather than testifying to Jesus' divine revelation, sadly denies to a high priestly servant".

312 Gesù è intrepido durante il dialogo e audace nel dire al sommo sacerdote che secondo le norme non deve interrogare lui, ma i testimoni.

313 Al sommo sacerdote Gesù mostra di aver agito in modo irreprensibile nel suo insegnamento, e al servo chiede conto del suo gesto violento sapendosi pienamente innocente.

314 Il maestro difende l'idoneità a testimoniare e la credibilità dei suoi *discepoli* (cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 270) perché, come suoi "ascoltatori", "conoscono" la sua parola (18,21).

315 In fondo Pietro appare atterrito dal pericolo di essere arrestato.

316 Ha paura davanti a una donna, che però come portinaia della casa del sommo sacerdote in quelle circostanze avrebbe certamente svelato ad altri la sua identità di discepolo.

317 Risponde con una menzogna, dato che egli in realtà appartiene al numero dei discepoli ed è stato uno dei primi a seguire Gesù (1,42 ... 18,15a). Con questa nostra opinione, affine a quella di Moloney, *John*, 487 ("Peter tells a lie as he responds οὐκ εἰμί"), sembra discordare Weidemann, *Tod Jesu*, 298, che considera Pietro sotto un aspetto particolare: "Petrus spricht die Wahrheit! *Angesichts der Passion Jesu ist* er gar kein «Junger dieses Menschen»" (il corsivo è nostro).

318 Si noti l'ordine di successione delle due questioni. Può sorprendere il fatto che l'*insegnamento*, avente per soggetto Gesù stesso, sia menzionato solo al secondo posto, dando la priorità ai *discepoli*.

È interessante mettere a confronto le risposte differenti: Gesù definisce i veri discepoli come "coloro che hanno ascoltato", οἱ ἀκηκοόται (18,21b): ora Pietro nega di appartenere al gruppo dei discepoli e di essere stato con Gesù: ἐκ τῶν μαθητῶν (18,17b.25d), μετ' αὐτοῦ (18,26c), quindi nega di esserne un seguace e di poterne testimoniare le opere e le parole[319]. Ancora, Gesù dice che i discepoli "sanno", οὗτοι οἴδασιν (18,21d): Pietro, negando la sua identità di discepolo, afferma di non "sapere" chi sia Gesù e che cosa abbia detto. Il contrasto è ancora più stridente se, invece del giovanneo οὐκ εἰμί (18,17d.25g), leggiamo i paralleli sinottici, dove ritorna sei volte la negazione del "sapere": οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις / οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον (Mc 14,68.71), οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον (Mt 26,72.74), οὐκ οἶδα αὐτόν / οὐκ οἶδα ὃ λέγεις (Lc 22,57.60). Senza entrare nella questione se l'autore del QV abbia conosciuto o no i Sinottici, ma propendendo per la risposta positiva, si può pensare che nei rinnegamenti di Pietro Gv abbia tralasciato il verbo "sapere" e abbia preferito οὐκ εἰμί per contrapporlo all' ἐγώ εἰμι di Gesù.

Il parallelismo fra le due scene conduce ad un'altra conclusione. Mentre si sta compiendo *l'ora di Gesù*, di cui si parla lungo tutto il QV, è arrivata anche *l'ora della prova* del discepolo, il momento in cui viene richiesta la sua fedeltà all'identità discepolare, che si dimostra fra l'altro nel coraggio e nella perseveranza davanti al pericolo e perfino alla persecuzione mortale (cfr. 16,2). Il triplice rinnegamento rivela che per Pietro l'ora della prova si è risolta in un fallimento (οὐκ εἰμί); per contrasto la sua debolezza fa risaltare maggiormente la coraggiosa testimonianza di Gesù alla sua identità (ἐγώ εἰμι). Paradossalmente il fallimento di Pietro è fonte di speranza: come si è compiuta la parola di Gesù riguardo al suo triplice rinnegamento – ἀρνήσῃ με τρίς (13,38) – così si compirà anche la promessa implicita nel nome che Gesù ha dato a Simone – σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς (1,42) – e nelle parole: ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον (13,36).

3.3.5. Conclusione

Un primo sguardo panoramico alla pericope 18,15-27 mette in evidenza la presenza di quattro paragrafi disposti secondo lo schema YA'B'Y'. Le indagini eseguite fin qui (cfr. § 3.3) mostrano che sono ben connessi sia sotto l'aspetto della coesione formale che della coerenza tematica, così che è possibile la loro lettura *continua*.

Si percepisce facilmente che il tema del discepolato occupa un posto importante nella pericope. Nel primo paragrafo (Y: 18,15-18) Pietro appare accompagnato

---

Nella realtà, l'insegnamento del maestro precede l'ascolto del discepolo.

[319] Stibbe, *John as Storyteller*, 27: "Here Jesus' informal interrogation before Annas, in which Jesus appeals to his disciples as witnesses, is framed by two episodes in which Peter proves his total unreliability as a witness to Jesus"; Kysar, *John*, 273: "There could be an ironic tone to the reference to the disciples [in v. 19], given Peter's failure just narrated".

da un anonimo “altro discepolo”: ha lui anzitutto il ruolo principale (18,15-16), poi scompare dalla scena e subentra Pietro (18,17-18). Ambedue i personaggi manifestano palesemente l’importanza del discepolato: quello anonimo è chiamato ἄλλος μαθητής, e Pietro viene interrogato proprio su questa sua identità, con l’esito negativo del primo rinnegamento. Nei due paragrafi centrali (A’B’: 18,19-24), nonostante manchi la presenza dei seguaci di Gesù, non è assente il tema del discepolato, che emerge come primario nella domanda del sommo sacerdote e nella relativa risposta di Gesù. L’ultimo paragrafo (Y’: 18,25-27), vede di nuovo come protagonista principale Pietro, che nel secondo e nel terzo rinnegamento disconosce la propria identità discepolare (ἐκ τῶν μαθητῶν ... οὐκ εἰμί) e la sua associazione con il maestro (μετ’ αὐτοῦ)[320].

La struttura letteraria è caratterizzata dalla *Wiederaufnahme*, cioè dalla ripresa di 18,18ef in 18,25ab: ciò fa si che il primo e l’ultimo paragrafo si completino a vicenda (YY’) e inglobino gli altri due (A’B’). Tale disposizione permette la simultaneità dei due tipi di interrogatorio, quello a Pietro (YY’) e quello a Gesù (A’B’); la contemporaneità facilita il confronto, che fa vedere la loro somiglianza e differenza. Mentre in A’B’ (= 18,19-24) Gesù con coraggio dichiara al sommo sacerdote la sua identità, definisce il suo insegnamento e i suoi discepoli, e difende la propria innocenza di fronte al servo violento, in YY’ (= 18,15-18.25-27) Pietro *rinnega* il suo discepolato ed il suo rapporto con Gesù. Se nella parte esterna della pericope (YY’) Pietro rappresenta una figura fallimentare di discepolo, nella parte centrale (A’B’) risalta la figura positiva dei discepoli nella definizione di Gesù: sono “coloro che hanno ascoltato” e “sanno”, e quindi sono in grado di testimoniare le opere e le parole del maestro. Emerge soprattutto la persona del maestro, che ora è in catene e presto non parlerà più, ma che ha portato a termine il suo ministero in pienezza, come risulta dal triplice πᾶς, presente in παρρησίᾳ, πάντοτε e πάντες (18,20bcd). Dopo aver parlato “apertamente”, “sempre” e a “tutti”, ora affida la sua διδαχή ai μαθηταί, agli ascoltatori che l’hanno capita (ἀκηκοότες, οἴδασιν).

Oltre al confronto che mette in luce le somiglianze e soprattutto le differenze – questa è precisamente la σύγκρισις o *comparatio* – tra Gesù e Pietro, ce n’è un altro, quello fra Pietro e l’altro discepolo. Questo secondo, misterioso personaggio, su cui l’evangelista accumula gli epiteti, è più attivo e dominante all’inizio della pericope (18,15-16), poi sparisce del tutto dalla scena per lasciare il posto a Pietro. Anche se tutti e due seguivano Gesù, dopo l’arrivo alla casa del sommo sacerdote si sono separati: l’altro discepolo *entrò dentro – con Gesù*, Pietro invece *rimase fuori – da*

[320] Brodie, *John*, 531: “His repeated «I am not» and his ultimate failure to say anything, indicate a complete loss of identity”; W. Lüthi, citato in Maynard, “Role of Peter”, 538, nomina la scena del rinnegamento “the death of discipleship”; Oniszczuk, *Passione*, 58, giustamente afferma: “Paradossalmente Pietro pronuncia questo «Non sono» non tanto contro il proprio Maestro, dichiarando di non essere più il suo discepolo, quanto contro se stesso. Sì, perché la brevità della sua risposta, proprio come quella di Gesù [«Io sono»], non tocca meramente lo strato superficiale della sua persona, ossia il suo ruolo sociale, ma sembra andare più in profondità, riguardando in qualche modo il vero nucleo della propria identità”.

solo. Il fatto che quel discepolo sia conosciuto dal sommo sacerdote non appare negativo: egli ne approfitta per continuare la sua sequela di Gesù; nello stesso tempo non dimentica il suo compagno, ma lo fa entrare nel cortile. Sembra un modello di inseparabilità dal maestro e un esempio per Pietro, che invece presto lo rinnegherà.

Nel proseguimento della narrazione si vedrà questo discepolo anonimo ritornare nella persona del discepolo amato – *molto probabilmente* le due figure si identificano – nella scena presso la croce di Gesù (19,24h-27). Pietro invece scompare dal racconto della passione. Ambedue ritorneranno poi insieme nella corsa verso la tomba vuota (20,3-10). Per ciascuno di loro quindi il testo evangelico che termina in 18,27 non significa la fine della sequela del maestro. Entrambi avranno ancora la possibilità di continuare ad essere discepoli di Gesù fino alla sua manifestazione pasquale. Già in questa nostra seconda pericope sono entrambi luogo di rivelazione del loro maestro: quello anonimo mostra che Gesù merita di essere seguito fino in fondo; Pietro nel suo rinnegamento vede compiersi la predizione del maestro, che in lui si rivela profeta: proprio per questa sicurezza della parola di Gesù – vera "roccia" – può sperare che si realizzino in lui anche le previsioni positive, relative al suo nome e alla sequela futura.

2-3. *Lettura parallela* delle due pericopi: Gv 18,1-14 || 18,15-27

Il presente capitolo intende compiere una *lettura parallela* dei paragrafi contenuti nelle due pericopi 18,1-14.15-27. È stata preannunciata nella Introduzione (cfr. § 0.2.3) e nel Capitolo Primo (§ 1.6.2) ed è legata alla struttura letteraria presentata nei capitoli precedenti (cfr. § 2.2 e § 3.2). Questa analisi ci darà ulteriori risultati, utili per l'approfondimento del duplice tema della dissertazione: il *discepolo* nella prova e la *rivelazione di Gesù* in occasione del comportamento del discepolo.

Le due pericopi costituiscono un dittico (18,1-27), il primo dei tre che insieme contengono l'intero racconto della passione (Gv 18–19). È circoscritto da un'inclusione formata dai termini seguenti: κῆπος, presente esclusivamente nei *cola* 18,1d || 18,26c (poi ancora alla fine della passione in 19,41bc), ἀρχιερεύς (18,3b || 18,24b.26a) e i sinonimi ὑπηρέτης e δοῦλος (18,3b || 18,26a). Ma il fenomeno più notevole è la presenza dei *paragrafi abbinati* (XX', YY', AA', BB', XY e X'Y') disposti in modo coordinato in ambedue le colonne così da offrire la possibilità della loro *lettura parallela*, cioè a due a due, sia in linea *verticale*, sia in quella *orizzontale*. Nel QV (cfr. § 1.6.2 citato sopra) le colonne sono *sempre abbinate* in base a un numero considerevole di termini uguali, sinonimi, antonimi, ecc.. Nel racconto della passione il parallelismo è più stretto, nel senso che a quello verticale delle pericopi si aggiunge quello orizzontale dei singoli paragrafi: le pericopi sono articolate in paragrafi *aventi ognuno il suo parallelo nella pericope abbinata*. L'abbinamento avviene già in certo modo nelle pericopi composte da paragrafi disposti a chiasmo (ABCC'B'A'); la novità qui è la costruzione *a griglia* (XABX' || YA'B'Y'; in questo schema manca l'indicazione di un ulteriore parallelismo orizzontale: X || Y e X' || Y'). Questa struttura a griglia si trova nei due dittici estremi della passione (18,1-14 || 18,15-27 e 19,16-30 || 19,31-42), quelli appunto che ci interessano in modo speciale, perché contengono tutti i testi che parlano dei discepoli durante la passione. Il dittico così strutturato sarà precisamente l'oggetto delle nostre analisi nel presente capitolo.

2-3.1. Il parallelismo verticale

In primo luogo occorre indagare la relazione fra i paragrafi abbinati *verticalmente*: si tratta delle due paia XX' (§ 2-3.1.1) e YY' (§ 2-3.1.2).

2-3.1.1. DALLA SEQUELA ALLA SCOMPARSA (XX’: 18,1-3 || 18,12-14)

X	18,1	a	Ταῦτα εἰπών Ἰησοῦς ἐξῆλθεν
		b	σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ
		c	πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρὼν
		d	ὅπου ἦν κῆπος,
		e	εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς
		f	καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
	18,2	a	Ἤιδει δὲ καὶ Ἰούδας
		b	ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν τὸν τόπον,
		c	ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ
		d	μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.
	18,3	a	ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν
		b	καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας
		c	ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν
		d	καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων.
X’	18,12	a	Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος
		b	καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων
		c	συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν
		d	καὶ ἔδησαν αὐτὸν
	18,13	a	καὶ ἤγαγον πρὸς Ἅνναν πρῶτον·
		b	ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα,
		c	ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου·
	18,14	a	ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις
		b	ὅτι συμφέρει ἕνα ἄνθρωπον
		c	ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ.

La prima pericope (18,1-14) inizia e termina con due paragrafi paralleli (XX’), collegati da parecchi elementi formali comuni.

Ἰησοῦς: 18,1a.2c || 18,12c
ἄγω: 18,2c[+συν-] || 18,13a
λαμβάνω: 18,3a || 18,12c[+συν-]
σπεῖρα: 18,3a || 18,12a
ὑπηρέτης: 18,3b || 18,12b
ἀρχιερεύς: 18,3b || 18,13c + Ἅννας/Καϊάφας: 18,13ab.14a come equivalenti
Φαρισαῖος: 18,3b || Ἰουδαῖος: 18,12b.14a come equivalenti.

Occorre anche considerare il relativamente frequente preverbio συν: συνήχθη (18,2c) || συνέλαβον (18,12c), συμβουλεύσας (18,14a), συμφέρει (18,14b). Inoltre, tutte queste voci all’interno della pericope 18,1-14 ricorrono esclusivamente nei paragrafi X e X’, il che conferma la nostra suddivisione della prima pericope.

Prendendo in considerazione il valore semantico dei lessemi sopraelencati, si è colpiti dal fatto che quasi tutti descrivono il *mondo ostile* a Gesù. Tra questi soltanto il verbo συνάγω in 18,2c designa l'agire di Gesù e fa emergere un contrasto: mentre il maestro "raduna" i suoi discepoli nel giardino, il "mondo ostile", agli ordini dei sommi sacerdoti, è venuto al Getsemani per accamparsi intorno – è questa l'immagine che risulta dalla posizione dei paragrafi primo e ultimo della pericope (XX') – e arrestare Gesù, che è il protagonista principale dei paragrafi centrali AB.

Dal punto di vista del *setting* spaziale si osserva, nel passaggio dal primo all'ultimo paragrafo, un movimento di andata e ritorno: dalla Città verso il giardino (18,1-3 = X) e dai pressi del giardino verso la Città (18,12-14 = X'). Sapendo che la truppa è venuta con l'intenzione di arrestare Gesù (X) e condurlo ai sommi sacerdoti (X'), notiamo che il primo e l'ultimo paragrafo sono collegati anche dal rapporto *scopo-compimento*.

La coppia XX' infine è unita dalla forma *narrativa*, che si distingue da quella narrativo-dialogica degli altri due paragrafi (AB).

Mentre finora nella dimostrazione del parallelismo tra XX' abbiamo prestato attenzione agli elementi chiaramente visibili, occorre adesso notare anche quelli meno visibili, perché impliciti o addirittura assenti, ma ugualmente portatori di un messaggio, perfino nella loro assenza.

Anzitutto colpisce la triplice presenza del sostantivo μαθητής nel primo paragrafo (18,1bf.2d)[1] e la sua totale assenza nell'ultimo. Si potrebbe pensare a una partecipazione sottintesa dei discepoli anche all'arresto e al trasferimento di Gesù presso i sommi sacerdoti narrati nell'ultimo paragrafo (X' = 18,12-14). Il contesto seguente però mostra che soltanto Simon Pietro e "un altro discepolo" seguirono Gesù (18,15a); tutti gli altri scompaiono dalla scena in seguito alle parole di Gesù – ἄφετε τούτους ὑπάγειν (18,8e) – e al sottinteso consenso della truppa. È il primo contrasto all'interno della coppia dei paragrafi XX'.

Un secondo contrasto riguarda l'atteggiamento del maestro. Mentre nel primo paragrafo è colui che prende l'iniziativa – conduce i discepoli, entra nel giardino e poi esce incontro alla truppa – nell'ultimo invece Gesù sembra diventare totalmente passivo nelle mani dei suoi aggressori[2] e abbandonato dai suoi stessi discepoli. I paragrafi XX' presentano quindi Gesù in due situazioni ben diverse, collegate per antitesi.

Se consideriamo questi due "contrasti" alla luce dei dati provenienti dalle analisi eseguite nei §§ 2.2-3 e 3.2-3, li possiamo interpretare in modo più adeguato:

1) L'assenza dei discepoli nella scena dell'arresto è reale[3]; occorre però ricordare che il quarto evangelista non parla della *fuga dei discepoli*, diversamente dai

---

[1] Il fenomeno sarà visto meglio durante l'esame del parallelismo orizzontale tra XY (cfr. § 2-3.2.1).

[2] Gesù è l'oggetto diretto di tutti i verbi di 18,12cd.13 (συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον).

[3] Almeno nel racconto stesso; è plausibile comunque immaginare ancora la loro presenza nel giardino mentre Gesù viene arrestato e portato via (Aretius, *Commentarii*, 1006: "ἀπήγαγον, hoc est,

Sinottici[4], ma attribuisce la loro scomparsa all'iniziativa di Gesù, al suo intervento a loro favore davanti alla truppa (18,8). Alla luce di questo fatto la loro assenza nell'ultimo paragrafo, come pure la mancanza dell'esplicita menzione della loro fuga, mette di nuovo in rilievo la sovranità di Gesù e la sua azione di "custodia" nei riguardi di coloro che il Padre gli aveva "dato" (18,9; cfr. 17,12).

2) Riguardo all'atteggiamento di Gesù, da una parte il suo arresto è un episodio concreto che intende azzerare la sua capacità di iniziativa e di movimento, dall'altra la sua passività si può dire apparente, perché in realtà anche in 18,12-14 (X') continua ad agire, nel senso che l'arresto è di fatto un atto di auto-consegna, come risulta dall'analisi dell'incontro con la truppa (18,6-8; cfr. 10,17-18): Gesù è pienamente attivo nell'esercizio della sua libertà con cui si lascia catturare. Nella sua Ora, di fronte al comportamento ingiusto e violento della truppa, Gesù rivela una totale e insopprimibile libertà di donarsi.

3) In connessione con il punto precedente si deve dire che il potere dei sommi sacerdoti e di coloro che eseguono i loro ordini è effettivo e arriva realmente alla cattura di Gesù; nello stesso tempo tale potere ha i suoi limiti, nel senso che la sua efficacia appare condizionata dalla libera offerta di sé compiuta da Gesù in conformità con il disegno del Padre: "Il calice che il Padre mi ha dato, non devo forse berlo?" (18,11cd).

2-3.1.2. DALLA SEQUELA AL RINNEGAMENTO (YY': 18,15-18 || 18,25-27)

Y	18,15	a	Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής.
		b	ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ
		c	καὶ συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως,
	18,16	a	ὁ δὲ Πέτρος εἱστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω.
		b	ἐξῆλθεν οὖν ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος
		c	ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως
		d	καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ
		e	καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον.
	18,17	a	λέγει οὖν τῷ Πέτρῳ ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός·
		b	μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου τούτου;
		c	λέγει ἐκεῖνος·
		d	οὐκ εἰμί.

ex horto ad examen rapiunt, relictis Discipulis"). In questo caso la loro fuga avrebbe luogo subito dopo la partenza della truppa insieme a Gesù.

[4] Cfr. Mc 14,50 e Mt 26,56: "Allora tutti lo abbandonarono e fuggirono". Lc non fa alcun riferimento alla fuga dei discepoli nel racconto della passione.

	18,18	a	εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται
		b	ἀνθρακιὰν πεποιηκότες,
		c	ὅτι ψῦχος ἦν,
		d	καὶ ἐθερμαίνοντο·
		e	ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ᾽ αὐτῶν ἑστὼς
		f	καὶ θερμαινόμενος.
Y'	18,25	a	Ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς
		b	καὶ θερμαινόμενος.
		c	εἶπον οὖν αὐτῷ·
		d	μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ;
		e	ἠρνήσατο ἐκεῖνος
		f	καὶ εἶπεν·
		g	οὐκ εἰμί.
	18,26	a	λέγει εἷς ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως,
		b	συγγενὴς ὢν οὗ ἀπέκοψεν Πέτρος τὸ ὠτίον·
		c	οὐκ ἐγώ σε εἶδον ἐν τῷ κήπῳ μετ᾽ αὐτοῦ;
	18,27	a	πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος,
		b	καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.

Anche la seconda pericope inizia e termina con due paragrafi paralleli. Il loro nesso si basa sulla ripetizione di una serie di elementi: è comune il lessico, il tema e il personaggio principale.

Innanzitutto sono da osservare i termini e sintagmi paralleli che all'interno della pericope 18,15-27 ricorrono solo nei paragrafi YY':

Σίμων Πέτρος: 18,15a || 18,25a
Πέτρος: 18,16ae.17a.18e || 18,26b.27a
οὐκ εἰμί: 18,17d || 18,25g
μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν [εἶ]: 18,17b || 18,25d
ἦν δὲ [Πέτρος] ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος : 18,18ef || 18,25ab.

Dal punto di vista tematico è chiaro che entrambi i paragrafi presentano il rinnegamento di Pietro. I paragrafi Y e Y' sono inseparabili non solo perché trattano dello stesso argomento, ma anche perché solo uniti (1+2) possono costituire il compimento del preannuncio di Gesù: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με <u>τρίς</u> (13,38).

In entrambi i paragrafi Pietro svolge il ruolo di protagonista principale. Il termine μαθητής, presente tre volte come soggetto nel primo paragrafo (Y: 18,15ab.16b), ritorna due volte nel sintagma ἐκ τῶν μαθητῶν della domanda che gli è rivolta dalla portinaia e dai servi, e riguarda precisamente l'appartenenza di Pietro al gruppo dei discepoli di Gesù: μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου τούτου; (18,17b), μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ; (18,25d). La domanda non

è ripetuta tale e quale, ma ha delle sfumature diverse, come abbiamo già notato a suo tempo[5], ma la risposta è uguale e brevissima in entrambi i casi: οὐκ εἰμί.

Prendendo in considerazione tutti i termini e sintagmi ripetuti in YY' e alla luce delle osservazioni appena fatte, possiamo trarre alcune conclusioni:

1) Simon Pietro, mediante il suo duplice οὐκ εἰμί, disconosce la sua condizione discepolare e, di più, nega il suo nome – Cefa, roccia solida e sicura – nega quindi l'identità nella quale è stato costituito da Gesù.

2) Col suo rinnegamento si distacca non solo dal gruppo dei condiscepoli, ma soprattutto dal maestro stesso: rinnega Gesù (ἀρνήσῃ με – 13,38), negando di essere stato con lui: μετ' αὐτοῦ ... ἠρνήσατο Πέτρος (18,26c.27a). Si associa invece ai servi del sommo sacerdote (YY': 18,18ef.25ab): il fatto in sé non significa certo una deliberata "scelta di campo" – Pietro vuole solo scaldarsi – ma diventa l'occasione del rinnegamento, e questo a sua volta getta una luce sinistra su quel fatto e ne fa, in qualche modo, un segno di appartenenza agli aggressori di Gesù.

3) Al primo *colon* di Y, in cui si dice che "Pietro seguiva Gesù" (18,15a), si contrappone l'ultimo *colon* di Y' che riporta il canto del gallo, segno preannunciato del suo venir meno dalla condizione di discepolo e da una concreta comunione di vita con Gesù.

2-3.2. Il parallelismo orizzontale

Oltre che in linea verticale, i paragrafi sono abbinati anche in linea orizzontale. Si tratta delle coppie XY (§ 2-3.2.1), AA' (§ 2-3.2.2), BB' (§ 2-3.2.3) e X'Y' (§ 2-3.2.4).

2-3.2.1. Sulle orme del maestro (XY: 18,1-3 || 18,15-18)

X	18,1	a	Ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν
		b	σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ
		c	πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρὼν
		d	ὅπου ἦν κῆπος,
		e	εἰς ὃν εἰσῆλθεν αὐτὸς
		f	καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
	18,2	a	Ἤιδει δὲ καὶ Ἰούδας
		b	ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν τὸν τόπον,
		c	ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ
		d	μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

[5] Si ricordi il sintagma τοῦ ἀνθρώπου τούτου della prima domanda, assente nella seconda, che esprime il disprezzo contro Gesù.

	18,3	a	ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν
		b	καὶ ἐκ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἐκ τῶν Φαρισαίων ὑπηρέτας
		c	ἔρχεται ἐκεῖ μετὰ φανῶν
		d	καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων.
Y	18,15	a	Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής.
		b	ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ
		c	καὶ συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως,
	18,16	a	ὁ δὲ Πέτρος εἱστήκει πρὸς τῇ θύρᾳ ἔξω.
		b	ἐξῆλθεν οὖν ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος
		c	ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως
		d	καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ
		e	καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον.
	18,17	a	λέγει οὖν τῷ Πέτρῳ ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός·
		b	μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν εἶ τοῦ ἀνθρώπου τούτου;
		c	λέγει ἐκεῖνος·
		d	οὐκ εἰμί.
	18,18	a	εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται
		b	ἀνθρακιὰν πεποιηκότες,
		c	ὅτι ψῦχος ἦν,
		d	καὶ ἐθερμαίνοντο·
		e	ἦν δὲ καὶ ὁ Πέτρος μετ᾽ αὐτῶν ἑστὼς
		f	καὶ θερμαινόμενος.

Nei paragrafi iniziali delle due pericopi è da notare anzitutto la triplice ricorrenza del sostantivo μαθητής come annuncio di uno dei temi principali di ambedue le pericopi (18,1bf.2d || 18,15ab.16b)[6]. Nel paragrafo Y v'è un utilizzo supplementare di questo sostantivo nella *domanda* indirizzata a Pietro dalla portinaia (18,17b), parallela a quella rivoltagli dai servi (18,25d). In questi due ultimi casi si tratta dei discepoli in generale, mentre le altre ricorrenze si riferiscono a discepoli concreti, che sono arrivati con Gesù al giardino (X) e a quell'«altro» che fece entrare Pietro dentro il cortile (Y).

Un altro elemento che unisce strettamente l'inizio delle due pericopi è la descrizione della *sequela* di Gesù da parte dei suoi discepoli: alle tre proposizioni della prima pericope – [Ἰησοῦς] ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ / εἰσῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ / συνήχθη ... μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (18,1-2) – corrisponde la prima riga della seconda pericope: ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής (18,15a). La mancanza di simmetria numerica viene ricuperata dalla sopracitata triplice ricorrenza del sostantivo μαθητής, designante sempre il

[6] Charbonneau, "L'interrogatoire", 204, nota ugualmente questo parallelismo, anche se riconosce in 18,1-27 una struttura diversa dalla nostra.

misterioso ἄλλος μαθητής. È vero che l'attività di questo "altro discepolo" era *non solo seguire* il Signore ma anche far entrare Pietro nel cortile. Ma se lo scopo di condurre Pietro dentro l'αὐλή era anche quello di *associarlo al maestro*[7], è lecito affermare che tale interesse per Pietro va inteso, almeno in modo indiretto, come un'espressione della sequela di Gesù. Sembra che l'evangelista voglia far capire che occorre non solo "andare dietro a Gesù" ma anche essere disponibili a sostenere coloro che desiderano fare altrettanto.

Ancora un fattore di connessione tra le due pericopi consiste nella frequente presenza dei preverbi ἐξ-/εἰσ- (18,1ae || 18,15c.16be)[8], dell'avverbio di luogo ἔξω (18,16a) e della preposizione εἰς (18,1e || 18,15c) all'inizio delle pericopi (quasi esclusivamente nei paragrafi X e Y) in riferimento a spazi chiusi (κῆπος, αὐλή) in prossimità o dentro ai quali si svolgerà l'azione. Questi elementi svelano certamente anche la corrispondenza dei verbi di movimento in entrambi i paragrafi: εἰσέρχομαι (18,1e || 18,15c[+σύν-]) ed ἐξέρχομαι (18,1a || 18,16b).

Parlando del "cortile" (αὐλή) occorre menzionare anche il suo padrone. Infatti, il sostantivo ἀρχιερεύς, benché ricorra in quasi ogni paragrafo del primo dittico della passione e quindi non abbia particolare peso nel dimostrare la connessione tra i paragrafi XY (18,3b || 18,15bc.16c), tuttavia contribuisce ad aumentare gli elementi che essi hanno in comune.

Ancora un elemento che rende i paragrafi X e Y corrispondenti: in entrambi, all'interno delle loro *seconde unità* (18,2 e 18,16de) viene adoperata dall'evangelista la stessa, relativamente rara, figura retorica – lo ἐνθύμημα.

Infine, i paragrafi XY sono uniti per il fatto che 18,1-3 e 18,15-18 contengono le *scene iniziali* dei racconti che si concluderanno precisamente alla fine delle due pericopi (X'Y').

È quindi chiaro che il tema del discepolato viene annunciato già nei paragrafi iniziali abbinati XY. Con ciò non si vuole diminuire il ruolo di altri temi, importanti nel racconto della passione, particolarmente quelli riguardanti la cristologia. Se però si richiama l'attenzione sul tema del discepolato è perché questa sembra l'intenzione dell'evangelista, espressa mediante la struttura stessa del testo, quale risulta in gran parte dalla ricorrenza dei termini – a volte perfino sorprendente per la loro straordinaria corrispondenza numerica – e dalla loro collocazione studiata nel testo.

Nei due paragrafi iniziali XY la triplice ricorrenza del sostantivo μαθητής sottolinea la fedele presenza dei discepoli e la loro docile sequela del maestro. L'avverbio πολλάκις (18,2c) mette in rilievo l'abitudine dei loro incontri nel giardino: in quella notte particolare vi si recarono insieme a Gesù non per la prima volta, ma come "spesso" in passato. Dopo l'arresto di Gesù, la sequela dell'altro discepolo,

---

[7] Giblin, "Confrontations", 229: "He facilitates his co-disciple's contact with Jesus".

[8] Il preverbio ἐξ- è presente anche in 18,4b con un chiaro riferimento a 18,1e: i testi parlano dell'entrare (εἰσῆλθεν) e dell'uscire (ἐξῆλθεν) di Gesù dal giardino. Non includiamo però quest'esempio perché appartiene al paragrafo A.

accompagnato da Pietro – la cui presenza da un lato è accentuata dal suo essere menzionato per primo (ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος καὶ ἄλλος μαθητής), dall'altro diminuita dall'ostacolo che incontra all'entrata – esprime l'attaccamento dei discepoli al maestro e il desiderio di essere sempre con lui, senza prevedere la possibilità di abbandonarlo o addirittura rinnegarlo.

Qualcosa, però, scricchiola. La quarta ricorrenza del sostantivo μαθητής nel paragrafo Y segna il momento dell'infedeltà e del rinnegamento da parte di Pietro. Il paragrafo parallelo X rivela una crisi ancora più grave: entra in scena Giuda Iscariota. Indicato come *ex-discepolo* velatamente dall'ἐνθύμημα di 18,2 (cfr. § 2.2.1) e apertamente dal sintagma ὁ παραδιδοὺς αὐτόν di 18,2b.5f, egli compare per catturare il suo *antico* maestro. Non era andato al giardino con gli altri discepoli, quindi non aveva continuato a seguire Gesù, ma era giunto nei pressi del giardino insieme alla truppa con un atteggiamento ostile verso di lui.

Nelle nostre indagini concernenti 18,1-3 (ma anche in seguito, in riferimento alla scena svoltasi nel contesto del κῆπος), abbiamo sottolineato che quanto è descritto nel paragrafo X è accaduto *nel* κῆπος, mentre il resto della narrazione ha avuto luogo *fuori* di esso (cfr. 18,4a), *nei suoi pressi*[9]. La costante e precisa indicazione del luogo dell'azione (qui come in 18,15-18), indica che questo particolare non è privo di significato. Il *setting* spaziale, infatti, è un elemento utile per il simbolismo del QV.

La lettura dei paragrafi X e Y fa ricordare la parabola del buon pastore e della porta delle pecore[10]. Da un lato, la prima pericope della passione può sembrare più aderente a 10,1-18: in ambedue i testi l'*interno* simboleggia la sicurezza garantita da Gesù stesso (cfr. 10,2-4.7.9.10b-11.14-18 e 18,7-9 nel contesto di 18,1.2cd)[11], mentre dall'*esterno* viene il

---

[9] Abbiamo una volta riportato (cfr. § 2.3.1) che Taylor, "Garden", 26-35, non è d'accordo con l'opinione che 18,4a descriva l'uscita di Gesù dal giardino. Secondo la studiosa si ha qui a che fare con la sua uscita *dalla grotta* che presumibilmente si trovava nel giardino. L'autrice si riferisce a 18,26c: "Non ti ho forse visto io *nel giardino* (ἐν τῷ κήπῳ) con lui?", suggerendo che anche la truppa venuta con Giuda sia entrata εἰς τὸν κῆπον. La nostra interpretazione, condivisa dalla maggioranza degli esegeti, non contraddice il testo giovanneo: il parente di Malco, venuto nei pressi del giardino, senza essere entrato in esso, ha potuto vedere Pietro da lontano, mentre si trovava ancora dentro insieme a Gesù. L'enunciazione riportata in 18,26c si può riferire molto bene alla situazione descritta in 18,3 prima del taglio dell'orecchio. Solo dopo ha avuto luogo l'azione vera e propria, iniziata con l'uscita di Gesù dal giardino (18,4a). Con lui possiamo immaginare l'uscita anche di Pietro dal giardino per attaccare il servo del sommo sacerdote con la spada (18,10-11).

[10] Resseguie, *Strange Gospel*, 63-75, unisce i testi che parlano dell'ovile (αὐλή – 10,1.16), del giardino (κῆπος – 18,1d.26c), del cortile (αὐλή – 18,15c) e anche del pretorio (πραιτώριον – 18,28bd.33a; 19,9a), seguendo in certa misura Stibbe, *John as Storyteller*, 102-104.

[11] Bengel, *Gnomon*, 372: "V. 4 ἐξηλθὼν ... εἶπεν, *dixit*, ut impetum cohortis a discipulis verteret. v. 8." (il corsivo è dell'autore); Resseguie, *Strange Gospel*, 67: "Jesus goes out (ἐξῆλθεν – 18,4a) to protect the sheep"; Gagné, "Satan et Judas", 277: "ἐξῆλθεν ... Cette référence spatiale évoque l'intimité entre Jésus et ses disciples. Comme le Bon Berger en 10, Jésus protège ses disciples ... et ne permet pas au voleur d'entrer dans le lieu d'intimité, l'empêchant ainsi de «détruire ses brebis» (cfr. Jn 10,10)".

pericolo raffigurato da ladri, dai briganti e dal lupo rapace[12]. Dall'altro, la summenzionata parabola si collega bene con la seconda pericope della passione: fungono da legame anzitutto i termini αὐλή (10,1.16; 18,15c), θύρα (10,1.2.7.9; 18,16a) e θυρωρός (10,3; 18,16d.17a)[13], il verbo ἀκολουθέω (10,4.5; 18,15a) e gli antonimi εἰσέρχομαι (10,1.2.9[bis]; 18,15c[+συν-]) ed ἐξέρχομαι (10,9; 18,16b), ἐξάγω [10,3] ed εἰσάγω (18,16e)[14], più i preverbi che indicano la direzione del movimento. In conclusione, noi riteniamo che in tutti e tre i testi (10,1-18; 18,1-14 e 18,15-27), in base ai vari elementi paralleli e al loro *setting* spaziale, si tratti dello stesso tipo di rapporto: da un lato vi è *l'autorità di Gesù* e la sua missione, che si manifesta nell'aver cura dei suoi seguaci, garantirne la sicurezza e dare loro vita in abbondanza; dall'altro è in gioco *l'atteggiamento dei discepoli*, dai quali si richiede l'ascolto della voce del maestro, loro "buon pastore", e la fedeltà nel seguirne le orme[15].

Riguardo ancora al *setting* spaziale dei due paragrafi, c'è chi afferma che per Pietro la situazione sfavorevole è quella di rimanere *fuori* (cfr. 18,15-16)[16]; altri pensano che il luogo

---

[12] Cfr. 10,1.5.8.10a.12. Si osservi il sostantivo κλέπτης, astratto in 10,1.8.10 ma concreto in 12,6 come designazione di Giuda Iscariota (cfr. Lewis, *Shepherd*, 148-149). Si noti che 10,1.8.10 e 12,6 sono le uniche ricorrenze del sostantivo κλέπτης nel QV, come se fossero riservate proprio alla descrizione dell'opera di Giuda Iscariota. Questa corrispondenza permette, alla luce di 18,2.3ab.5ef, di aggiungere anche 18,4-12 come descrizione del pericolo venuto dall'esterno.

[13] Insieme a 20,19.26 tutti i passi contenenti αὐλή, θύρα e θυρωρός, enumerati sopra, sono esclusivi di Gv. Questo è un fondamento del parallelismo tra i testi citati. Anche le immagini sono tra loro connesse, come nota Sabbe, "John", 129: "In both cases the preceding situation of entering by the door (10,1.2) or standing outside at the door (18,16) calls for a θυρωρός".

[14] Si potrebbe eventualmente aggiungere γινώσκω (10,6.14[bis].15) e γνωστός (18,15b.16c), come suggerisce Refoulé, "Primauté", 27.

[15] Ci sono varie interpretazioni circa il simbolismo nascosto in 18,15-18. 1) C'è chi riconosce il (buon) pastore di 10,1-18 nella persona di Pietro (cfr. Refoulé, "Primauté", 27; Heil, "Unique High Priest", 738; Id., *Blood and Water*, 33; cfr. 18,16e visto alla luce di 10,2); invece Tolmie, "The (not so) Good Shepherd", 366, nomina Pietro "il pastore (non tanto) buono". 2) C'è inoltre chi identifica il buon pastore nell'altro discepolo, mentre Pietro sarebbe l'esempio di un mercenario (cfr. Stibbe, *John as Storyteller*, 104) o delle pecore (cfr. Neyrey, *John*, 296; Id., "Shepherd", 290). 3) C'è infine chi riconosce il buon pastore in Gesù arrestato e condotto nell'αὐλή del sommo sacerdote: l'altro discepolo segue fedelmente il Signore come le "pecore" della parabola, mentre Pietro (= *unfaithful disciple*) tratta il pastore come un "estraneo" (*stranger*) (cfr. Resseguie, *Strange Gospel*, 70). La nostra opinione è che in ambedue i testi (10,1-18 e 18,15-18) il buon pastore è l'immagine di Gesù. Non siamo invece d'accordo che Pietro corrisponda alla figura del mercenario o dell'estraneo: egli sta sul livello dell'altro discepolo piuttosto che su quello di Gesù; ambedue i discepoli sono "pecore" che inizialmente seguono insieme il "pastore"(18,15a; cfr. Heil, "Unique High Priest", 737-338). Presto però Pietro, rinnegando il discepolato e il suo rapporto col maestro, ha rifiutato "la vita" garantita da Gesù che è la "porta" e il "buon pastore". Condividiamo infine quanto sul rapporto tra i capitoli 10 e 18 ha scritto Lewis, *Shepherd*, 154-155: "The θυρωρός plays a part in creating the imagery for the understanding of *relationship*: being inside and outside; being in the fold, and the concepts of «knowing» and «recognition» ... Peter's denial in chapter 18 *is a denial of life Jesus as the door provides* [10:10]. Rereading chapter 10 from the perspective of chapter 18 provides a critical corrective to readings of the discourse that focus exclusively on Jesus as the shepherd and on those who oppose the sheep, overlooking *Jesus as the door and the meaning of discipleship*" (i corsivi sono nostri).

[16] Grasso, *Giovanni*, 696: "A differenza del discepolo anonimo che era entrato, Pietro invece rimane fuori ... Mentre il primo può accedere al luogo dove si trova Gesù, il secondo invece ne

pericoloso è *dentro* il cortile (il triplice rinnegamento è avvenuto là *dentro*)[17]; la nostra opinione è che l'αὐλή ha diverse profondità e significa sia il "cortile" dove sono i servi sia il "palazzo" stesso del sommo sacerdote, per cui Pietro, se avesse avuto il pieno accesso, avrebbe dovuto non solo entrare dentro, ma andare più avanti, *vicino a Gesù*, dove probabilmente era tornato "l'altro discepolo".

I paragrafi X e Y riportano soltanto le scene iniziali delle due pericopi. In X l'evangelista, dopo aver mostrato l'immagine positiva della sequela di Gesù da parte dei suoi discepoli (18,1), subito ne mostra anche la dissonanza rappresentata dalla comparsa dell'*ex-discepolo* (18,2-3); nel parallelo Y, dopo aver raccontato che due discepoli proseguono nella sequela (18,15a), presenta anche il primo rinnegamento di Pietro (18,17). I paragrafi conclusivi delle due pericopi (X'Y') presenteranno una immagine ancora più negativa del discepolato (anzitutto in Y').

2-3.2.2. La rivelazione (teofanica) di Gesù (AA': 18,4-9 || 18,19-21)

A	18,4	a	Ἰησοῦς οὖν εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτὸν
		b	ἐξῆλθεν
		c	καὶ λέγει αὐτοῖς·
		d	τίνα ζητεῖτε;
	18,5	a	ἀπεκρίθησαν αὐτῷ·
		b	Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.
		c	λέγει αὐτοῖς·
		d	ἐγώ εἰμι.
		e	εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας
		f	ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ' αὐτῶν.
	18,6	a	ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς·
		b	ἐγώ εἰμι,
		c	ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω
		d	καὶ ἔπεσαν χαμαί.
	18,7	a	πάλιν οὖν ἐπηρώτησεν αὐτούς·
		b	τίνα ζητεῖτε;
		c	οἱ δὲ εἶπαν·
		d	Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον.
	18,8	a	ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·
		b	εἶπον ὑμῖν
		c	ὅτι ἐγώ εἰμι.

è escluso, situazione indicata con l'avverbio *exō* che sottolinea sempre una condizione di estraneità".

[17] Resseguie, *Strange Gospel*, 69: "the courtyard is not a place of security but of danger".

		d	εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε,
		e	ἄφετε τούτους ὑπάγειν·
	18,9	a	ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος
		b	ὃν εἶπεν
		c	ὅτι οὓς δέδωκάς μοι
		d	οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα.
A’	18,19	a	Ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν
		b	περὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
		c	καὶ περὶ τῆς διδαχῆς αὐτοῦ.
	18,20	a	ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς·
		b	ἐγὼ παρρησίᾳ λελάληκα τῷ κόσμῳ,
		c	ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν συναγωγῇ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ,
		d	ὅπου πάντες οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται,
		e	καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν.
	18,21	a	τί με ἐρωτᾷς;
		b	ἐρώτησον τοὺς ἀκηκοότας
		c	τί ἐλάλησα αὐτοῖς·
		d	ἴδε οὗτοι οἴδασιν
		e	ἃ εἶπον ἐγώ.

I paragrafi A e A’ si distinguono per il loro carattere *dialogico*: l’evangelista racconta il confronto di Gesù con la truppa mandata dai sommi sacerdoti (A) e l’interrogatorio di Gesù presso il sommo sacerdote (A’). I due paragrafi hanno in comune i seguenti elementi:

λέγω: 18,4c.5c.6a.7c.8b.9b || 18,21e
ἐπερωτάω: 18,7a || ἐρωτάω: 18,19a.21ab
ἀποκρίνομαι: 18,5a.8a || 18,20a
ἐγώ εἰμι: 18,5d.6b.8c || ἐγώ ... λελάληκα, ἐγὼ ... ἐδίδαξα, εἶπον ἐγώ: 18,20bc.21e
ἐγώ è il pronome sottinteso anche del verbo ἐλάλησα in 18,20e.21c[18]
οἶδα: 18,4a || 18,21d
οὐδείς: 18,9d || 18,20e

Nella lista sopra riportata vi sono alcuni fatti notevoli: la frequenza dei verbi λέγω e λαλέω, come pure ἐρωτάω, ἐπερωτάω e ἀποκρίνομαι, che sottolineano il carattere discorsivo e dialogico del testo; la triplice ricorrenza del pronome ἐγώ, soggetto del verbo essere e dei verbi dire e insegnare; l’aggettivo pronominale

[18] Anche Charbonneau, “L’interrogatoire”, 206, nota il parallelismo tra il *triplice* ἐγώ εἰμι del paragrafo A e il *triplice* ἐγώ del paragrafo A’. La sua osservazione però è incompleta perché non prende in considerazione il verbo λαλέω, presente per ben *tre* volte in A’.

indefinito οὐδείς, che nel dittico 18,1-27 è presente quasi esclusivamente nelle due ricorrenze indicate, più ancora una volta in 18,2a del paragrafo X.

Prescindendo dai verbi λέγω, ἐρωτάω/ἐπερωτάω e ἀποκρίνομαι, il cui valore semantico è quello consueto, ci soffermiamo sul verbo λαλέω nel quale, durante l'analisi eseguita nel § 3.3.2, abbiamo riconosciuto il significato pregnante proprio della rivelazione. Ad esso si congiunge il noto sintagma ἐγώ εἰμι del paragrafo A, che a sua volta si allaccia benissimo al pronome ἐγώ del paragrafo A', enfatico non solo grazie al suo caso nominativo ma anche alla sua posizione specifica (ripetuto all'inizio dei due *cola* 18,20bc, o alla fine dell'ultimo *colon* 18,21e). Infatti, come l'espressione ἐγώ εἰμι pronunciata da Gesù, oltre ad essere una semplice sua autoidentificazione, esprime la formula rivelatoria אֲנִי הוּא, attribuendo a Gesù il *nome divino*[19], così il verbo λαλέω, usato nel contesto del pronome ἐγώ in bocca a Gesù, parla della *rivelazione data da Gesù e mostra che la sua autorità è uguale a quella di Dio*. Il fatto che ambedue i testi (18,4-9 e 18,19-21) si riferiscano al concetto della "rivelazione" ed entrino insieme (più esplicitamente ἐγώ εἰμι) nel campo della "teofania", unisce ancora più strettamente i paragrafi AA'.

Teofania o manifestazione di Dio. Occorre qui prestare attenzione al genere letterario appena evocato. "Teofania" vuol dire "una manifestazione di Dio" (θεός + φαινεία)[20]. Prendendo in considerazione la Scrittura intera, la sua breve definizione dice che "il termine «teofania» è riservato a un incontro fra l'umano e il divino che implica una specie di concreta, esterna percezione"[21]. Essa può basarsi su un effetto uditivo (Gen 21,17-19; 1 Sam 3), oppure, più spesso, su un effetto uditivo collegato con uno visivo (Gen 16,7-14; 18,1-15; 32, 24-32; Es 3–4; 33,12-23; Nm 22,22-35; Gs 5,13-15; 1 Re 19,1-18; Is 6; Ger 1; Ez 1,1–3,14; Gdc 6,11-40; Gdc 13 ecc.). E così capita che lo strumento della manifestazione divina, oltre che con la parola di Dio o con la sua apparizione (per esempio tramite מַלְאַךְ יְהוָה), si identifica con la natura che trema alla presenza di Dio[22] (per esempio Gdc 5,4-5; Dt 33,2; Sal 67,8-9 LXX; Ab 3,3-6). Dio si manifesta anche nei sogni (Gen 28,10-22).

L'analisi dei testi dell'AT che presentano una teofania (soprattutto Es 3,1–4,17; 19–23; 24–31; 32–34; Nm 22–24; 1 Re 19)[23] fornisce dei dati, grazie ai quali si possono riconoscere gli elementi costanti delle scene della manifestazione divina, che insieme caratterizzano il genere letterario chiamato "teofania":

1) *La preparazione della teofania (background)*. Prima di tutto è descritta una scena e si determina il luogo dove accadrà l'avvenimento. Tra i vari particolari ci sono anche le informazioni che parlano di un tumulto, della presenza del male, ecc., che precedono e introducono alla manifestazione della divinità. Si chiariscono sia

[19] Il fatto della caduta a terra degli aggressori corrisponde alla prostrazione, tipica risposta alla *teofania* (cfr. § 2.3.2).

[20] Cfr. Schmidt – Nel, "Theophany", 256-257.

[21] Cfr. Polak, "Theophany", 113, n. 1.

[22] Cfr. Loewenstamm, "Trembling", 173.

[23] Cfr. Schmidt – Nel, "Theophany", 266-277.

l'iniziativa di YHWH sia le circostanze che diventano il motivo della manifestazione divina[24].

2) *La manifestazione di Dio* (è stata descritta sopra).

3) *La reazione umana alla presenza di Dio*. L'uomo risponde al mistero della presenza di Dio[25] in diversi modi: cade a terra e dà il suo ossequio; si copre la faccia; con un'esclamazione esprime la sua fede nella reale presenza di Dio o semplicemente afferma la sua disponibilità a seguire le divine disposizioni[26].

4) *Il dialogo*. Basato di solito sullo schema domanda/risposta, esprime la comunicazione fra l'essere umano e quello divino[27]. In questo modo si compie uno degli scopi della teofania, la consegna del messaggio[28]. Nelle scene di vocazione profetica di solito avviene l'esposizione dei dubbi e dei timori da parte degli uomini chiamati da Dio[29].

5) *Intrigo.* In ogni teofania è presente qualche elemento di incertezza. Alcuni eventi accaduti durante la teofania rimangono senza spiegazione da parte dell'autore. Così viene confermato l'aspetto misterioso della teofania[30].

6) *La conclusione*. L'ultima parte tipica della manifestazione divina è rappresentata da una parola con la quale il narratore fa capire che YHWH ha "lasciato" la scena. L'attenzione, però, può essere rivolta alla reazione dell'uomo alla vocazione ricevuta durante la teofania[31].

Non è difficile riconoscere questi elementi nella prima pericope della passione, dove il paragrafo A (18,4-9) costituisce, possiamo dire, la parte principale della "teofania". Eventuali differenze fra 18,1-14 e le tipiche scene veterotestamentarie risultano dal fatto che nella prima pericope *Dio* si manifesta davanti ai suoi *nemici*, ed egli, essendo nello stesso tempo un essere *umano* nella persona di Gesù, non è così "*absconditus*" (Is 45,15) e trascendente come nell'AT.

Riprendendo ora sommariamente le tappe 1-6 dello schema di Schmidt – Nel presenti nel testo di 18,1-14, notiamo che il paragrafo A equivale ai punti 2-5:

1) I primi tre versetti della nostra pericope presi insieme corrispondono alla preparazione della teofania: viene descritto il *luogo* dell'azione (πέραν τοῦ χειμάρρου τοῦ Κεδρὼν ὅπου ἦν κῆπος), è presentata l'*iniziativa* di colui che sta per manifestarsi (ἐξῆλθεν ... εἰσῆλθεν ... συνήχθη), sono descritte le *circostanze* che diventeranno

[24] Cfr. Schmidt – Nel, "Theophany", 265; Savran, "Theophany", 14-15.

[25] Cfr. Trublet, "Admiration", 292; Schmidt – Nel, "Theophany", 265.

[26] Cfr. Savran, "Theophany", 18.

[27] Cfr. Schmidt – Nel, "Theophany", 265.

[28] Cfr. Polak, "Theophany", 116.

[29] Cfr. Savran, "Theophany", 20.

[30] Cfr. Schmidt – Nel, "Theophany", 265.

[31] Cfr. Schmidt – Nel, "Theophany", 265.

l'occasione della manifestazione divina, cioè il "tumulto" e il "male" rappresentato dalla truppa: Ἰούδας, σπεῖρα e ὑπηρέται venuti μετὰ φανῶν καὶ λαμπάδων καὶ ὅπλων.

2) La *manifestazione* di Gesù come "essere divino" avviene tramite la formulazione del nome divino ἐγώ εἰμι che esprime la formula rivelatoria אֲנִי הוּא.

3) La *reazione* degli avversari di Gesù è tipica per quanto concerne la risposta alla teofania: la caduta a terra e la prostrazione (ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί).

4) Basato sullo schema *domanda/risposta* (cfr. λέγει ... ἀπεκρίθησαν ... ἐπηρώτησεν ... εἶπαν ecc.) il *dialogo* fra Gesù e i suoi nemici manifesta la comunicazione fra Dio e gli uomini. Anche se non abbiamo qui a che fare con una vocazione profetica e coloro ai quali Gesù indirizza le sue parole sono i suoi aggressori, indubbiamente viene trasmesso un messaggio. Esso esprime l'identità di Gesù (la sua natura umana/divina: Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον / ἐγώ εἰμι che corrisponde ad אֲנִי הוּא) e spiega il senso della sua missione: proteggere la vita dei suoi discepoli (εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν).

5) Non è facile decidere in quale particolare dovremmo riconoscere l'*intrigo* (proposto da Schmidt – Nel). A nostro parere l'aspetto misterioso della teofania presentata in 18,1-14 si può eventualmente vedere nel problema della plausibilità della scena: non vengono in nessun modo spiegate né la possibilità della presenza dei Romani nel giardino né l'eventualità della loro caduta a terra alle parole di Gesù ἐγώ εἰμι / אֲנִי הוּא – cioè alla locuzione che per gli stranieri (dal punto di vista dei Giudei) non doveva provocare nessuna impressione.

6) La *conclusione* della scena, similmente ai testi veterotestamentari, è il racconto dell'evangelista, che presenta l'arresto di Gesù (συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτόν) e il suo trasferimento ai sommi sacerdoti (καὶ ἤγαγον πρὸς Ἅνναν πρῶτον). Questo fatto corrisponde alla summenzionata uscita di YHWH dalla scena dopo la manifestazione della sua presenza: Gesù che ha sempre preso l'iniziativa e qui ha rivelato la sua natura divina, viene catturato e subito dopo condotto via. Poiché egli si fa arrestare, in un certo senso *cessa di manifestare* la sua gloria divina (o almeno "vela" la sua rivelazione).

Nel caso del paragrafo A' la situazione sembra essere meno evidente. Non intendiamo forzare l'interpretazione e suggerire un'innegabile presenza del genere letterario "teofania" anche nella seconda pericope (18,15-27) del primo dittico della passione. Ma proprio il fatto del parallelismo fra A e A', fondato in particolare sul triplice ἐγώ e λαλέω in bocca a Gesù, fa pensare almeno ad un'allusione alle sopraelencate tappe della "teofania" (in questo caso, ai punti 2.4-5) in 18,19-21 (A'). Eccole:

1) 18,15-18. Alla scena preparatoria della "teofania", che descrive il luogo dell'azione e presenta l'iniziativa di YHWH, corrisponde la scena iniziale della pericope. Nonostante essa riguardi principalmente il "rinnegamento di Pietro", essa introduce anche all'interrogatorio di Gesù: definisce il *luogo* dell'azione (se l'altro discepolo "entrò insieme a Gesù nel cortile del sommo sacerdote", συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, vuol dire che prima vi entrò Gesù stesso)

e sottolinea il fatto che Gesù precede nel cammino verso l'abitazione del sommo sacerdote (ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ);

2) 18,19-21. La manifestazione dell'*autorità divina* di Gesù consiste nel contenuto del triplice λαλέω, e dalla triplice presenza del pronome personale ἐγώ; come abbiamo ricordato, il verbo λαλέω nel QV si riferisce alla *rivelazione di Gesù che manifesta di avere un'autorità pari a quella di Dio*;

3) 18,22-24. La *reazione* alle parole di Gesù, cioè lo schiaffo del servo, benché non sia affatto la risposta appropriata alla manifestazione della presenza di Dio – come lo era invece nella prima pericope la caduta a terra della truppa – mostra però che l'atteggiamento di Gesù è analogo a quello di Dio durante la teofania: il servo diede uno schiaffo a Gesù perché questi di fronte al sommo sacerdote era stato il *dignitoso e coraggioso sovrano del dialogo*;

4) 18,19-21. Al momento chiamato *dialogo*, basato sullo schema *domanda/risposta*, equivale perfettamente l'inizio del paragrafo A': alla *domanda* del sommo sacerdote (ὁ οὖν ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν τὸν Ἰησοῦν) Gesù *risponde* (ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς) con la descrizione essenziale del suo insegnamento e dei suoi discepoli;

5) 18,20-21. L'*intrigo* o mancanza di spiegazione di alcuni eventi accaduti durante la teofania, potrebbe corrispondere alle stesse *parole di Gesù*, che da un lato sembrano evitare di rispondere all'interrogazione del sommo sacerdote, come ritengono molti esegeti, dall'altro invece sono la descrizione appropriata dei suoi discepoli e del suo insegnamento;

6) 18,24. La *conclusione* della teofania in cui YHWH lascia lo scenario coinciderebbe col commento narrativo dell'evangelista che parla del trasferimento di Gesù da Anna a Caifa (ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα), trattando οὖν come una congiunzione metabatica e ἀπέστειλεν come un normale aoristo complessivo.

Concludendo, si osserva che entrambi i paragrafi (A e A') sono abbinati non solo sulla base dei termini uguali o sinonimi ma anche per la presenza nel loro sfondo, benché non in modo preciso, del genere letterario della "teofania". Se la nostra intuizione è esatta, notiamo inoltre che addirittura 3 o 4 tappe dello schema attribuito alla "teofania" trovano la loro collocazione proprio nei paragrafi AA'. Questi dati confermano la presenza del tema "rivelazione" nei paragrafi AA'[32].

---

[32] Vogliamo aggiungere un'ultima osservazione. I paragrafi A e A' sono forse collegati da un altro elemento parallelo: il verbo ζητέω ricorre tre volte in A (18,4d.7b.8d) come il verbo λαλέω tre volte in A' (18,20be.21c). Entrambi appaiono sulla bocca di Gesù, ambedue – frequenti nel QV – sono connessi al campo semantico sapienziale (cfr. §§ 2.3.2 e 3.3.2) e sembrano essere congiunti sulla base del rapporto "cercare"/"trovare". Occorre però tenere presente che nel QV il verbo ζητέω esprime non solo una ricerca positiva, mossa da buone intenzioni, ma anche una negativa, come il "cercare" di arrestare (7,30; 10,39), lapidare (11,8) e uccidere (5,18; 7,1.19.20.25; 8,37.40) Gesù. Nei pressi del giardino la truppa "cerca" Gesù per arrestarlo; potrebbe lasciarsi illuminare dalla sua rivelazione (λαλέω), invece porta a termine l'operazione aggressiva affidatale. Benché dunque fallisca l'incontro delle due azioni espresse dai due verbi, questi comunque segnano un parallelismo che contribuisce a legare i paragrafi AA'.

2-3.2.3. Il modo di difendersi di Pietro e di Gesù (BB': 18,10-11 || 18,22-24)

B	18,10	a	Σίμων οὖν Πέτρος ἔχων μάχαιραν
		b	εἵλκυσεν αὐτὴν
		c	καὶ ἔπαισεν τὸν τοῦ ἀρχιερέως δοῦλον
		d	καὶ ἀπέκοψεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον τὸ δεξιόν·
		e	ἦν δὲ ὄνομα τῷ δούλῳ Μάλχος.
	18,11	a	εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ·
		b	βάλε τὴν μάχαιραν εἰς τὴν θήκην·
		c	τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατὴρ
		d	οὐ μὴ πίω αὐτό;
B'	18,22	a	ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος
		b	εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρετῶν
		c	ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ εἰπών·
		d	οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ;
	18,23	a	ἀπεκρίθη αὐτῷ Ἰησοῦς·
		b	εἰ κακῶς ἐλάλησα,
		c	μαρτύρησον περὶ τοῦ κακοῦ·
		d	εἰ δὲ καλῶς,
		e	τί με δέρεις;
	18,24	a	ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον
		b	πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.

Un altro abbinamento di paragrafi è costituito da BB' (18,10-11 || 18,22-24). Anche qui i testi sono collegati da alcuni elementi lessicali e tematici comuni:

παίω (18,10c) || ῥάπισμα δίδωμι (18,22c) e δέρω (18,23e)[33].

Oltre che da questi verbi il tema della violenza è espresso dalle seguenti frasi:

μάχαιραν ἕλκ[υ]ω, ὠτάριον ἀποκόπω (18,10ab) || ῥάπισμα δίδωμι (18,22c) e οὕτως ἀποκρίνῃ τῷ ἀρχιερεῖ; (18,22d).

In ambedue le scene partecipano i servi del sommo sacerdote:

δοῦλος (18,10ce) || ὑπηρέτης (18,22b).

In entrambi i casi, infine, Gesù risponde all'aggressore (18,11a) || (18,23a), ponendo una domanda retorica (18,11cd || 18,23e), prospettando una soluzione

[33] Sia i due verbi sia il sintagma sono sinonimici.

pacifica e chiarificatrice (18,11b || 18,23e) e comunicando ogni volta un messaggio teologico: la sua obbedienza al Padre e la sua innocenza (18,11cd || 18,23b-e).

I paragrafi BB' trovano un ulteriore forte legame nel loro identico *genere letterario*, il "pronouncement story": in ambedue i testi infatti si osserva, conformemente alla definizione proposta da Tannehill, "una breve *narrazione*, il cui elemento culminante, posto spesso alla fine, è una *dichiarazione*. Questo «*pronouncement*» viene presentato come una specifica *risposta alla situazione che lo ha provocato*. Il passaggio dalla provocazione alla risposta è lo sviluppo importante presente in una tale narrazione"[34]. Oltre ai suoi due elementi fondamentali (situazione + dichiarazione), il *pronouncement story* può averne, come sua conclusione, anche un terzo: una breve indicazione che presenta l'*effetto* che si realizza dopo la "dichiarazione"[35]. Lo scopo di questo genere letterario è quello di stimolare il lettore a riflettere in forza del *pronouncement*: il messaggio trasmesso in questo modo induce il lettore a vedere le cose in maniera diversa[36]. Il genere letterario che abbiamo evocato si riferisce agli *apoftegmi* di Bultmann e ai *paradigmi* di Dibelius[37]. Mentre il secondo non ha classificato i suoi *paradigmi*[38], il primo ha diviso gli *apoftegmi* in tre tipi (i dialoghi di controversia, i dialoghi scolastici e gli *apoftegmi* biografici). Il *pronouncement story*, nella sua suddivisione, è più articolato. Considerando il rapporto che c'è fra l'«occasione» di partenza e la "risposta" ad essa – chiamiamo "rispondente" colui che dà la risposta con il *pronouncement* – si possono riconoscere almeno sei tipi di *pronouncement story*:

1) *il racconto di correzione* (*correction story*) in cui il rispondente corregge le parole o le opere di una persona, presentate nella prima parte della narrazione[39];

2) *il racconto di approvazione* (*commendation story*) in cui il rispondente reagisce all'azione di una persona con un commento positivo[40];

3) *il racconto di obiezione* (*objection story*) è simile a quello di correzione, ma si differenzia per il fatto che qui il rispondente è presente all'inizio e alla fine: ha

---

[34] Cfr. Tannehill, "Pronouncement Story", 1. L'espressione "*pronouncement story*" è stata proposta da Taylor, *Formation*, 30.

[35] Cfr. Tannehill, "Pronouncement Story", 2.

[36] Cfr. Blomberg, *Reability*, 51; Tannehill, "Pronouncement Story", 3-4.

[37] Cfr. Taylor, *Formation*, 24; Tannehill, "Pronouncement Story", 1.

[38] Cfr. Tannehill, "Pronouncement Story", 4.

[39] Cfr. Tannehill, "Pronouncement Story", 6-7. L'esegeta riporta vari esempi di *pronouncement story*, attinte dalla letteratura extrabiblica. Ma ovviamente ci interessano di più i passi del NT. Basandoci su un altro suo studio (cfr. Tannehill, "Varieties", 102-105) menzioneremo alcuni passi provenienti dai Vangeli Sinottici. All'interno dei Sinottici non indichiamo esplicitamente i testi paralleli a quelli citati nelle note. Per i "racconti di correzione" cfr. Mc 1,35-38; 9,33-37.38-40; 10,35-45; 11,15-17; 12,18-27; 13,1-2; Mt 4,1-11; 8,19-20.21-22; 11,20-24; 17,24-27; 18,21-22; Lc 3,15-17; 9,61-62; 11,27-28; 12,13-21; 13,1-5; 14,7-11.12-14; 17,20-21; 19,41-44; 22,24-27; ecc.

[40] Cfr. Tannehill, "Pronouncement Story", 7-8; Id., "Varieties", 105-106. Cfr. Mt 13,51-52; 16,13-20; Lc 10,17-20. Racconti "ibridi" (correzione + approvazione) sono: Mc 3,31-35; 10,13-16; 12,41-44; 14,3-9; ecc.

creato la situazione di partenza e alla fine risponde alle obiezioni che con essa ha suscitato[41];

4) *il racconto di ricerca* (*quest story*) in cui la dichiarazione del rispondente svolge un ruolo cruciale in una narrazione che descrive una ricerca: il *pronouncement* determina il successo oppure il fallimento di questa ricerca[42];

5) *il racconto di richiesta* (*inquiry story*) in cui il rispondente reagisce a una domanda fornendo un'informazione[43];

6) *il racconto di descrizione* (*description story*) che comincia con una generale indicazione della situazione alla quale il *pronouncement* si riferisce[44].

Non è difficile notare che i paragrafi BB' sono esempi di *pronouncement story*. Sorge però un dubbio riguardo alla loro precisa classificazione: si tratta di *correction* o *objection stories*? La distinzione è sottile, ma gli esempi citati aiutano a risolvere il problema: nei *racconti di correzione* il *pronouncement* di Gesù di solito viene provocato da una situazione che esige un cambiamento da parte di altri – ad esempio: Giovanni dice a Gesù che un tale cacciava i demoni nel suo nome senza essere un discepolo, perciò glielo avevano proibito; Gesù risponde di non impedirglielo, perché "chi non è contro di noi è per noi" (Mc 9,38-40) –; nei *racconti di obiezione*, invece, la situazione di solito è creata da Gesù stesso, dalle sue parole o azioni, e ciò causa una reazione dell'ambiente, a cui Gesù risponde con il suo *pronouncement*: ad esempio, dopo la chiamata di Levi, Gesù siede a tavola con i pubblicani, suscitando le critiche dei farisei; Gesù risponde che "non i sani ma i malati hanno bisogno del medico" (Mc 2,15-17). Per arrivare ad una più esatta identificazione dei due tipi di *pronouncements* – la precisazione è richiesta anzitutto dal fatto che la definizione e la tipologia delle *pronouncement stories* si riferiscono agli episodi sinottici; quelli giovannei sembrano più complessi – occorre notare due questioni: una sta nell'articolazione del racconto, cioè nei momenti successivi attraverso i quali si sviluppa la situazione, l'altra nel rapporto tra il momento problematico e la risposta di Gesù. Il tipo di *pronouncement* dipende dalla seconda questione, per cui il problema si può formulare così: a quale momento della situazione si riferisce il *pronouncement*? Osserviamo i due paragrafi BB'. In B', se si guarda all'articolazione del racconto, si ha questa sequenza di momenti: Gesù risponde al servo, il servo aveva reagito alle parole di Gesù, Gesù aveva risposto al sommo sacerdote, punto di partenza della situazione; il *pronouncement* cade sullo

[41] Cfr. Tannehill, "Pronouncement Story", 8-9; Id., "Varieties", 107-111. Cfr. Mc 2,15-17.18-22.23-28; 3,1-6.22-30; 6,1-6; 7,1-15; 8,31-33; 10,23-27; Mt 3,13-15; Lc 2,41-51; ecc. Racconti "ibridi": Mt 21,14-16; Lc 10,38-42; 19,37-40; ecc.

[42] Cfr. Tannehill, "Pronouncement Story", 9-10; Id., "Varieties", 111-114. Cfr. Mc 10,17-22.28-31; 12,28-34; Mt 8,5-13; Lc 17,12-19; ecc.

[43] Cfr. Tannehill, "Pronouncement Story", 10; Id., "Varieties", 114-116. Cfr. Mc 4,10-20; 7,17-23; 10,10-12; 11,20-25; Mt 21,20-22; Lc 3,10-14; 11,1-4; 13,22-30; 17,5-6; ecc. Ci sono anche cosiddetti "testing inquiries": Mc 10,2-9; 11,27-33; 12,13-17; Mt 11,2-6; 12,38-42; 16,1-4; 22,34-40; Lc 10,25-37; ecc.

[44] Cfr. Tannehill, "Pronouncement Story", 10-11; Id., "Varieties", 116. Cfr. Lc 14,15-24.

schiaffo del servo: in base alla definizione data sopra è quindi una *correction story*. Analogamente in B, quanto all'articolazione del racconto, Gesù risponde a Pietro, Pietro aveva reagito al tentativo della truppa di arrestare Gesù, venuto per primo con i discepoli al giardino; il *pronouncement* cade sul gesto di Pietro. In entrambi i casi la situazione su cui Gesù fa cadere il giudizio è l'azione di un altro, di Pietro o del servo; in ambedue i casi quindi si tratta di *correction story*. Ma in entrambi i casi il *pronouncement* riguarda *anche l'azione di Gesù*. Infatti in 18,21 (B') le sue parole sono rivolte al servo in merito al suo gesto (μαρτύρησον / τί με δέρεις;), ma difendono anche la sua risposta al sommo sacerdote (εἰ κακῶς ἐλάλησα / εἰ δὲ καλῶς); si arriva così alla conclusione che il *pronouncement* è misto: è una *correction story*, con cui Gesù riprende il servo, ed è insieme una *objection story*, con cui Gesù difende il suo operato. Anche 18,11 (B) è un *pronouncement* misto. Il duplice valore delle parole rivolte da Gesù a Pietro si capisce bene alla luce di quelle dette precedentemente alla truppa (18,8), con le quali voleva liberare i discepoli ("lasciate andare costoro") e consegnarsi agli aggressori ("se cercate me), ricevendo dalle loro mani "il calice" che il Padre gli dava. Con il suo gesto Pietro si oppone a questa duplice volontà di Gesù: non si allontana, ma reagisce alla violenza con la violenza ("la spada"), vuole difendere il maestro e impedirgli di consegnarsi alla passione ("bere il calice"). La risposta di Gesù è una *correction story*, perché comanda a Pietro di rinunciare alla "spada", ed è una *objection story*, perché ribadisce la sua volontà di "bere il calice".

I due paragrafi BB' sono dunque realmente connessi per il loro comune genere letterario di *pronouncement story*, che in entrambi i casi si presenta in forma mista ("racconti ibridi"). Analizzando il testo in base a questo genere letterario appare più forte non solo la connessione tra i paragrafi BB', ma anche quella con i rispettivi paragrafi precedenti AA', che l'articolazione del racconto unisce così strettamente, che quanto è detto in quei paragrafi risulta come parte integrante necessaria per comprendere il *pronouncement* finale di Gesù in BB'.

Il taglio dell'orecchio del servo del sommo sacerdote, argomento del paragrafo B, è riportato da tutti gli evangelisti e, insieme alla reazione di Gesù, ha suscitato una discussione concernente la questione della violenza in generale e dell'eventuale legalità morale del ricorso ad essa, in particolare nel caso dell'autodifesa personale. Malgrado ci siano differenze fra i quattro racconti evangelici[45], è però certo che Gesù reagì in modo deciso *contro l'uso della violenza*. La consapevolezza di essere capace di salvaguardare se stesso[46] conferma ulteriormente che la sua intenzione era quella di evitare l'uso della forza *anche nella difesa personale*. Il riferimento al compimento della Scrittura (Mc 14,49; Mt 26,56) e alla necessità che si realizzi "ciò

[45] Quanto all'autore del gesto, mentre Mc 14,47 parla di "uno dei presenti" (in generale) e Mt 26,51 con Lc 22,50 indica più precisamente "uno di quelli con Gesù" / "uno di quelli attorno a lui", Gv 18,10 parla nominatamente di "Simon Pietro". Quanto al termine orecchio, è indicato con diversi sostantivi: ὠτίον in Mt, ὠτάριον in Mc e Gv, οὖς in Lc, precisato ulteriormente da Lc e Gv come "destro".

[46] Ciò è chiaro nel testo di Mt 26,53: "O credi che io non possa pregare il Padre mio, che metterebbe subito a mia disposizione più di dodici legioni di angeli?"

che deve accadere" (Gv 18,4a.11cd; Lc 22,53) potrebbe suggerire che il rigetto della violenza riguardi soltanto o anzitutto questa notte particolare, nel contesto dell'Ora, in cui si doveva adempiere il piano divino, per cui Gesù ha dato il suo consenso all'arresto[47]. Ma si percepisce implicitamente che, nonostante la legge garantisca il diritto all'auto-difesa[48], l'esigenza di Gesù di cercare sempre una soluzione pacifica e di non ricorrere alla violenza anche nella difesa personale abbia valore non solo in certe occasioni – "in tempore" (Aretius) – ma in ogni circostanza di vita dei discepoli, a imitazione della vicenda del maestro[49]. Un atteggiamento contrario contraddirebbe l'insegnamento di Gesù sul suo regno e lo esporrebbe ad accuse infondate[50]. La suddetta affermazione è condivisa da diversi commentatori[51].

---

[47] Aretius, *Commentarii*, 1006: "Adest iam hora passionis, ideoque non defensione, sed constantia opus est. *In tempore* igitur non adhibita est defensio" (il corsivo è nostro); Schlichting, *Commentaria*, 129: "*Non bibam illum*? Quasi dicat, absit. Nulla *nunc* defensione opus est" (il secondo corsivo è nostro).

[48] Aretius, *Commentarii*, 1005-1006: "Factum per se honestum et necessarium apparet ... Lex permittebat defensionem et gladii usum".

[49] Cfr. Scheffler, "Non-Violence", 739-749. L'autore afferma che Lc e Gv sembrano sottolineare la non-violenza dell'atteggiamento di Gesù più fortemente di Mc-Mt (cfr. *Ibid.*, 746-747). Paradossale può apparire la narrazione lucana in cui Gesù, da un lato, ordina di comprare una spada (Lc 22,36), dall'altro, reagisce al suo uso durante l'arresto – ἐᾶτε ἕως τούτου, "Lasciate fino a qui! / "Lasciate! Basta così!" (22,51) – con un'esclamazione enfatica (cfr. *Ibid.*, 745), che non è precisamente un rimprovero (cfr. Bottini, "Is nella passione di Lc", 71.76). Inoltre secondo Lc Gesù guarisce il servo (Lc 22,49-51). Oltre alla guarigione dell'orecchio, un'altra peculiarità lucana sta nella sequenza: durante la cena l'ordine di Gesù di comprare una spada (Lc 22,36), la risposta dei discepoli: "Eccone qui due" e la replica di Gesù: ἱκανόν ἐστιν ("Basta"; Lc 22,38) e al Getsemani la domanda dei discepoli: "Signore, dobbiamo colpire con la spada?" (22,49) non indicano altro che in questo modo deve essere portata a compimento la profezia alla quale Gesù stesso si riferisce: "E fu annoverato tra gli iniqui"(Lc 22,37), come commenta Bottini, "Is nella passione di Lc", 58: "La citazione di LXX Is 53,12d in Lc 22,37 ... costituisce la chiave ermeneutica che lo stesso narratore offre per invitarci ad interpretare tutto il racconto della passione alla luce ... dei canti del Servo [di Jhwh] contenuti nel Deuteroisaia". Con le frasi sopra citate Gesù non esprime l'intenzione di difendersi con le armi: "La spada è il segno di coloro che si dedicano al delitto e con questo *gesto simbolico* egli stesso si è annoverato tra gli iniqui, tra i quali sarà annoverato per il volere divino. Questa infatti è la condizione in cui sarà arrestato. «Come per un ladro (ὡς ἐπὶ λῃστήν) siete usciti con spade e bastoni» (Lc 22,52), dice a coloro che lo arrestano a tradimento" (Bottini, "Is nella passione di Lc", 71; il corsivo è nostro). A conferma che si tratta qui di un *gesto simbolico* e che Gesù non vuole ricorrere alla violenza, l'evangelista aggiunge: "e [Gesù] toccandogli l'orecchio, lo guarì" (Lc 22,51c). Infatti, come Bottini afferma più innanzi: "L'orecchio tagliato viene restituito, perché il valore simbolico del gesto narrativo è cessato" ("Is nella passione di Lc", 71). Occorre infine affermare che, nonostante il valore del "gesto della spada" sia simbolico, le parole e gli eventi presentati in Lc 22,35-38 non perdono il loro significato *letterale*; cfr. la critica di alcune interpretazioni "eccessivamente" *metaforiche* di Tremolada, *Annoverato fra iniqui*, 53-82 in Bottini, "Is nella passione di Lc", 70-73).

[50] Flacius Illyricus, *Glossa*, 450: "Petrus pugnans, nihil obest hostibus, obest autem causae Christi. Dat enim occasionem calumniatoribus, confirmandi objectum Christo crimen seditionis et affectati regni".

[51] Aretius, *Commentarii*, 1005-1006: "Factum per se honestum et necessarium apparet sed revera temerarium et praesumptuosum est: nam sic defendi non voluit, qui uno verbo omnem conatum

D'altra parte stupisce il fatto che nella spiegazione del problema quasi nessun esegeta si riferisca ad un altro atto violento, accaduto nell'immediata vicinanza temporale, narrativa e testuale di 18,10-11, cioè allo schiaffo dato a Gesù dal servo del sommo sacerdote (18,22-23). Mentre gli studiosi notano, per esempio, il parallelismo fra il triplice rinnegamento di Pietro nella seconda pericope e il triplice ἐγώ εἰμι di Gesù nella prima[52], oppure la corrispondenza fra l'associazione di Pietro ai servi del sommo sacerdote e quella di Giuda Iscariota[53], nessuno considera il parallelismo tra 18,10-11 e 18,22-23[54]. Eppure vale la pena prendere in considerazione questo dato, che può essere visto ancora più chiaramente grazie alla composizione dei paragrafi

hostium evertere potuisset"; Flacius Illyricus, *Glossa*, 447: "Zelus est continendus intra limites mandatorum Dei"; Puig i Tàrrech, "Violència", 162-163: "«Guarda't l'espasa a la beina» (Jn 18,11). Fins a l'últim moment, doncs, els deixebles estan convençuts que la violència no es pot excloure com un mitjà, segurament complementary, per a acinseguir l'establiment del Regne (Lc 19,11). Tampoc no entenen que Jesús exclogui tan radicalment l'ús de la violència, ni que sigui a autodifensa"; Bennema, "Sword", 54: "Jesus' word of rebuke in 18,11 aimed to liberate Peter from militant activism"; Howard-Brook, *Discipleship*, 378: "Peter represents the militaristic tradition of Israel ... misunderstanding the nature of Jesus' messiahship". Un'interpretazione estrema, tale cioè che invita perfino al martirio, viene offerta da Schlichting, *Commentaria*, 129: "Cohibet Dominus Petrum ... Nimirum cum vocamur ad martyria, gladiis uti non debemus. Omnia enim suum tempus habent".

[52] Anche riguardo a questo parallelismo però di solito non viene rilevato un altro fenomeno interessante. Come l'espressione ἐγώ εἰμι è detta *due volte* da Gesù (18,5d.8c), così anche Pietro nella narrazione giovannea solo *due volte* enuncia il suo οὐκ εἰμί (18,17d.25g) – questo fenomeno (ma non quello che descriviamo in seguito) notano Stibbe, *John as Storyteller*, 97 e Köstenberger, *John*, 510 n. 5 –; e analogamente come il terzo ἐγώ εἰμι di Gesù viene riportato in forma narrativa nel commento dell'evangelista (18,6b), così anche il terzo rinnegamento di Pietro è riferito dalla voce narrativa che sostituisce il discorso diretto "non (lo) sono" con l'espressione equivalente: πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος (18,27a). Si direbbe che il parallelismo è perfetto. Weidemann, *Tod Jesu*, 286, nonostante noti la *duplice* ricorrenza di ἐγώ εἰμι in bocca a Gesù, non scorge il fenomeno uguale di οὐκ εἰμί di Pietro, affermando di conseguenza che l'evangelista non intendeva indicare il contrasto fra lui e Gesù. Analogamente, anche se con qualche differenza, Oniszczuk, *Passione*, 79 n. 50, malgrado noti il duplice οὐκ εἰμί di Pietro e il fatto che la terza risposta è "menzionata semplicemente come negazione", trascura il fenomeno analogo riguardante ἐγώ εἰμι di Gesù (benché alle pp. 56.83.87 del suo studio riconosca il parallelismo antitetico tra οὐκ εἰμί di Pietro ed ἐγώ εἰμι di Gesù).

[53] Il sintagma μετ' αὐτῶν sta in ambedue le pericopi (18,5f.18e) ed esclusivamente qui in tutto il racconto della passione; vi è anche la concordanza del loro atteggiamento, espresso con il verbo ἵστημι nella stessa forma grammaticale di indicativo piuccheperfetto attivo, terza persona singolare, εἱστήκει, presente esclusivamente nel primo dittico (18,5e.16a). Di più si ha certamente la perifrasi ἦν ... ἑστώς (legata con μετ' αὐτῶν) in 18,18e.

[54] Si potrebbe eventualmente citare Janssens de Varebeke, "Structure", 510, come uno studioso che nel suo aricolo sulla struttura della passione ha trovato la corrispondenza tra 18,10-11 e 18,22-23. Come osserva giustamente Mariano, *Tetelestai*, 45 n. 5 (§ 3), l'autore è giunto tuttavia ad un'interpretazione del tutto *singolare*: secondo Janssens de Varebeke è Pietro che *moralmente* dà lo schiaffo a Gesù in 18,22. Lo schiaffo del servo è interpretato nello stesso modo da Oniszczuk, *Passione*, 78-79: "La composizione della sottosequenza fa capire che l'anti-testimonianza di Pietro, che incornicia l'auto-testimonianza di Gesù, funge da ironico commento alla fedeltà e al coraggio dei discepoli ... lo «schiaffo» diventa un simbolico commento del tradimento del primo dei discepoli, giacché in modo fisico esprime ciò che succede al livello spirituale".

che abbiamo individuato nei §§ 2.2 e 3.2. L'abbinamento dei paragrafi BB' può infatti fornire alcune indicazioni utili per l'interpretazione del tema della violenza, presente nel primo dittico della passione.

Prima di prestare ulteriore attenzione al testo giovanneo (18,22-23) vogliamo però aprire una breve parentesi sui Sinottici. Non intendiamo studiare il rapporto tra l'interrogatorio di Gesù in Gv e il processo giudaico presentato da Mc-Mt-Lc[55], ma concentrare l'attenzione su un passo parallelo all'episodio dello schiaffo, che troviamo in Mt e Lc, quello cioè dove Gesù insegna a non opporsi al malvagio, anzi esorta chi è stato percosso a porgere l'altra guancia[56]. Il messaggio di questo invito radicale, unito all'esempio del silenzio del maestro mentre viene percosso, secondo i Sinottici, consiste nel fatto che i discepoli devono essere disposti non solo ad accettare le percosse e a rifiutare qualsiasi vendetta, ma anche a compiere un gesto che in qualche modo può provocare addirittura ulteriore violenza da parte dell'avversario.

Su questo punto il comportamento di Gesù nel QV può apparire decisamente sorprendente. Si percepisce, infatti, una grande discrepanza fra il racconto giovanneo e quello sinottico. Gesù, invece di tendere l'altra guancia, reagisce fermamente all'atto violento del servo chiedendo ragione del suo gesto. In questo modo egli non solo difende la propria innocenza ma, grazie alla forma del διλήμματον della sua replica, mette in luce anche la colpevolezza dell'aggressore[57]. La sorpresa suscitata dalla lettura della reazione di Gesù allo schiaffo in B' (= 18,22-23) è dovuta non solo al paragone con i testi sinottici appena visti, dove Gesù tace e insegna a non resistere al malvagio, ma anche con la scena parallela del "colpo di spada" del paragrafo B (= 18,10-11), dove Gesù rimprovera Pietro. Mentre in questo episodio abbiamo a che fare con il rifiuto dell'autodifesa violenta, nell'altro invece Gesù non esita

[55] Sebbene le differenze fra il processo giudaico dei Sinottici e l'interrogatorio di Gesù di Gv siano assai rilevanti (cfr. Rudberg, "Verhöhnung", 308), si possono facilmente trovare alcune corrispondenze lessicali fra i rispettivi racconti. Termini e sintagmi giovannei come ὑπηρέτης (18,22b), ῥάπισμα δίδωμι (18,22c) e δέρω (18,23e) sono presenti quasi alla lettera nella scena degli scherni e delle percosse riportata da Mc-Mt-Lc: "Alcuni si misero a sputargli addosso, a bendargli il volto, a percuoterlo (κολαφίζειν αὐτόν) e a dirgli: «Fa' il profeta!». E i servi (οἱ ὑπηρέται) lo schiaffeggiavano (ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον)" (Mc 14,65); "Allora gli sputarono in faccia e lo percossero (ἐκολάφισαν αὐτόν); altri lo schiaffeggiarono (ἐράπισαν)" (Mt 26,67); "E intanto gli uomini che avevano in custodia Gesù lo deridevano e lo picchiavano (δέροντες)" (Lc 22,63). Diversamente che in Gv, però, si noti che in Mc-Mt-Lc durante i maltrattamenti Gesù resta sempre in silenzio.

[56] Mt 5,39: "Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra (ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα), tu porgigli anche l'altra"; Lc 6,29: "A chi ti percuote sulla guancia (τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα), offri anche l'altra; a chi ti strappa il mantello, non rifiutare neanche la tunica". Tra i testi c'è qualche piccola differenza. Siccome Mc non riporta questo *logion* di Gesù, esso proviene dalla fonte Q, comune a Mt e Lc. La mancanza di qualsiasi reazione di Gesù alle percosse in Mc 14,65; Mt 26,67 e Lc 22,63 è in perfetta sintonia con il suo insegnamento riportato in Mt 5,39 e Lc 6,29.

[57] Cfr. Carson, *John*, 585: "Turning the other cheek without bearing witness to the truth is not the fruit of moral resolution but the terrorized cowardice of the wimp".

a difendere la propria dignità e affermare, seppure implicitamente, la sua innocenza e il diritto a un processo giusto e legale. Se si esaminano bene i due casi, però, si vede che non si tratta di un atteggiamento contraddittorio. Parlare con franchezza non significa difendersi ad ogni costo, fino a usare la violenza, come pensa Pietro. Al riguardo è illuminante un confronto sinottico ulteriore: a quello con il *logion* sul non opporsi al malvagio e con l'esempio di Gesù che percosso tace, occorre aggiungere quello dove i Sinottici riportano le parole che Gesù rivolge alla truppa al momento dell'arresto: ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με; (Mc 14,48; Mt 25,55; Lc 21,52)[58]. Come questo episodio, anche quello dello schiaffo insegna a difendere la propria dignità, il che nel QV rientra nel tema importante della sovranità di Gesù.

Dalle osservazioni suesposte risulta che il tema dell'*autodifesa* e della *violenza*, se considerato solo nel paragrafo B, non trova uno sviluppo pieno e un'adeguata conclusione. Dalla lettura dei soli vv. 10-11 risulterebbe infatti un'interpretazione incompleta dell'autodifesa: sembrerebbe che Gesù sia del tutto contrario alla difesa personale e che l'uomo non abbia diritto di salvaguardare la propria dignità e il proprio diritto. La scena della spada però offre un messaggio compiuto solo se è vista in collegamento con quella dello schiaffo: i due eventi si illuminano a vicenda. Nella coppia BB' il tema della *violenza* è presentato dall'evangelista in modo complementare. Gesù non esorta i suoi discepoli a un "pacifismo cieco" di fronte all'aggressore. Ricordando il genere letterario che unisce i due episodi, si può concludere che i due *pronouncements* rivolti rispettivamente a Pietro e al servo si integrano: il primo condanna la violenza, il secondo afferma l'incontestabile legittimità a difendere la propria dignità e a richiedere giustizia.

È opportuno qui notare l'utilità della ricerca della struttura letteraria, che nel caso presente porta alla scoperta della lettura parallela dei due paragrafi, e rendersi conto di come essa serva all'interpretazione dei due episodi. Senza la loro connessione letteraria, sarebbe più arduo comprendere il messaggio di entrambi presi singolarmente. In base alla struttura invece si può dire che i due paragrafi, per la loro coesione formale e coerenza tematica, sono stati pensati insieme: l'argomento della violenza e dell'autodifesa risulta più articolato e ricco di insegnamenti sul come comportarsi nell'ora della prova: *primo*, Gesù non porge l'altra guancia attuando in modo letterale la sua parola, ma fa molto di più, perché mentre da una parte parla con franchezza, dall'altra offre la sua stessa vita, mostrando pazienza divina e accettando il piano del Padre[59]; *secondo*, senza accusare e condannare

---

[58] In Lc manca συλλαβεῖν με di Mc e Mt.

[59] A Lapide, *Commentaria*, 608, citando Agostino commenta: "Christus non porrexit alteram maxillam ... Addit Augustinus: «Jesum non solum alteram maxillam iterum percussuro, sed totum corpus figendum praeparasse in ligno»"; Aretius, *Commentarii*, 1011: "Disce hic, in Christi persona summam patientiam Filii Dei ... In hac tamen patientia non approbat omne silentium"; Schlichting, *Commentaria*, 131: "Videmus summam Christi patientiam et modestiam"; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 271: "[Jesus] erteilt ... eine hoheitsvolle Antwort"; Ridderbos, *John*, 583: "Jesus' answer to this maltreatment is filled with self-control and dignity. But he does not turn the other cheek".

esplicitamente il servo, denuncia però l'ingiustizia e la violenza che sta usando contro di lui[60]; *terzo*, Gesù non nega ogni tipo di autodifesa[61], ma ne indica il modo, che è lontano da ogni vendetta e ben diverso da quello armato di Pietro[62].

2-3.2.4. Assenza e rinnegamento (X'Y': 18,12-14 || 18,25-27)

X'	18,12	a	Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος
		b	καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων
		c	συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν
		d	καὶ ἔδησαν αὐτὸν
	18,13	a	καὶ ἤγαγον πρὸς Ἅνναν πρῶτον·
		b	ἦν γὰρ πενθερὸς τοῦ Καϊάφα,
		c	ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου·
	18,14	a	ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις
		b	ὅτι συμφέρει ἕνα ἄνθρωπον
		c	ἀποθανεῖν ὑπὲρ τοῦ λαοῦ.
Y'	18,25	a	Ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς
		b	καὶ θερμαινόμενος.
		c	εἶπον οὖν αὐτῷ·
		d	μὴ καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶ;
		e	ἠρνήσατο ἐκεῖνος
		f	καὶ εἶπεν·
		g	οὐκ εἰμί.
	18,26	a	λέγει εἷς ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως,
		b	συγγενὴς ὢν οὗ ἀπέκοψεν Πέτρος τὸ ὠτίον·
		c	οὐκ ἐγώ σε εἶδον ἐν τῷ κήπῳ μετ' αὐτοῦ;
	18,27	a	πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος,
		b	καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.

[60] SCHLICHTING, *Commentaria*, 131: "Non refert malum pro malo, non corrigit hominem verbis asperis et minacibus"; ARETIUS, *Commentarii*, 1011: "Verbis impietatem detegit"; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III*, 271: "zugleich [setzt Jesus] seine Gegner ins Unrecht".

[61] ARETIUS, *Commentarii*, 1011: "Sic iusta defensio nobis hic dictatur. Non statim obvertenda est altera maxilla, quo dicto Christi hodie multi abutuntur: sed Christi exemplo iusta semper est concessa defensio"; SCHLICHTING, *Commentaria*, 131: "Immerito se caedi ostendit. Exemplum nobis reliquit quod imitemur in similibus injuriis. Satis est Christiano innocentiam suam ostendisse".

[62] ARETIUS, *Commentari*, 1006: "Prohibuit autem privatam vindictam et repugnantem ordinationi Divinae ... Locus est contra privatam vindictam"; FLACIUS ILLYRICUS, *Glossa*, 450: "Privata enim tantum vindicta ibi prohibetur"; PISCATOR, *Secundum Johannem*, 707: "Christus Petro prohibeat gladio se defendere ... vindictam privatam esse prohibitam, neque hic excusat zelus Dei".

L'ultimo paio di paragrafi X'Y' non può vantare la presenza di forti legami lessicali. Ecco alcuni collegamenti formali:

οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων: 18,12b	soggetto sottinteso del verbo εἶπον: 18,25c (cfr. 18,18.25ab)
	εἷς ἐκ τῶν δούλων τοῦ ἀρχιερέως: 18,26a
Ἰησοῦς: 18,12c / αὐτός: 18,12d	αὐτός: 18,25d.26c
ἀρχιερεύς: 18,13c	ἀρχιερεύς: 18,26a.

Tre fatti inoltre uniscono i due paragrafi:
1) ambedue contengono le *scene finali* delle pericopi 18,1-14 e 18,15-27;
2) la narrazione che inizia in XY raggiunge in X'Y' il suo *scopo* e *climax*;
3) per quanto riguarda il discepolato X'Y' si connettono per *contrasto* con XY.

Per tutti questi fatti X'Y' non solo sono collegati a XY, ma anche sono connessi tra loro per analogia. Si ricordi che in 18,1-3 e 18,15-18 è stato annunciato decisamente il tema del discepolato, uno dei più importanti nel racconto della passione, e per noi, insieme a quello della rivelazione del maestro, il più notevole nel dittico. La ricorrenza relativamente frequente del sostantivo μαθητής e l'enfasi messa sul fatto della fedele *sequela* dietro a Gesù da parte dei suoi discepoli (18,1abef.2cd.15a) hanno delineato un'immagine positiva dei seguaci in XY, come di persone che stanno vicino al loro maestro dovunque egli vada. Questa armonia, però, è stata presto turbata dall'arrivo nei pressi del giardino dell'*ex-discepolo* e nel primo paragrafo della seconda pericope dal primo rinnegamento di Pietro. Negli ultimi due paragrafi X'Y' la situazione negativa si aggrava: i discepoli presenti in X (= 18,1-3) *scompaiono* in X' (= 18,12-14); il primo rinnegamento in Y (= 18,17) diventa triplice in Y' (18,25-27). Non sembra avere una giustificazione sufficiente sostenere che la loro assenza è dovuta all'intervento da parte di Gesù (18,7-9): la sollecitudine verso i propri cari, in questo caso verso il maestro, non si accorda con la loro scomparsa. Ciascuno di loro aveva la libertà di rimanere con Gesù, pronto a condividerne la sorte[63]. Nel passaggio da X a X' assistiamo a un cambio per quanto riguarda la vicinanza fisica alla persona di Gesù: al posto dei discepoli (X), con i quali Gesù aveva creato un rapporto *sui generis* di amicizia, anzi, di intima familiarità (cfr. 13,1.5.14.23.33.34; 14,3.6.9.12-14.18.23; 15,1-20.27; 16,24.27.33; 17,6.9.11-19), vi sono i Romani e i servi dei Giudei (X'). Il fatto che Gesù non sia più μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (18,2d), ma con i componenti della truppa – Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων (18,12a) – segna un capovolgimento della situazione. La circostanza poi che intorno a lui i suoi nemici ricorrano senza esitazione alla violenza – συνέλαβον[64]

[63] Pesce, "Discepolato, 357: "Il discepolo gesuano ... viene chiamato ... ad entrare in comunione con la persona di Gesù e con la sua missione e destino; a differenza del discepolato rabbinico, quello gesuano è caratterizzato da una disponibilità alla sofferenza e alla morte, in affinità con il destino di Gesù".

[64] Aretius, *Commentarii*, 1006 mette in evidenza questo valore del verbo: "συνέλαβον, hoc est irruerunt"; ciò che in parte confermano i dizionari: Montanari, *Vocabolario*, "συλλαμβάνω",

τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτόν (18,12d) – sottolinea ancora di più il contrasto tra le situazioni di XX'. Il tema del discepolato nella prima pericope arriva ad un'amara conclusione: i discepoli, nell'«ora di Gesù» che nello stesso tempo è diventata anche l'«ora della *loro* prova», non hanno superato l'esame della fedeltà nella sequela. Il pericolo che incombe sulla loro vita ha generato una paura più forte del proposito di essere sempre vicini al maestro (cfr. 6,68-69; 13,37). Il risultato finale della prima pericope è quindi che Gesù, venuto al giardino con i discepoli, è da loro abbandonato ed è invece attorniato dai nemici.

Una situazione analoga si ha nell'ultimo paragrafo della seconda pericope (Y'). Il fallimento di Pietro, iniziato con il primo rinnegamento (18,17), si compie con quello duplice alla fine (18,25-27), conformemente al preannuncio di Gesù. Gradualmente la paura aumenta a causa delle difficoltà crescenti – la serva portinaia, il gruppo di servi del sommo sacerdote, il parente di Malco – e diventa per Pietro un ostacolo insuperabile: la fedele sequela iniziale (18,15a) si trasforma in triplice rinnegamento del discepolato e della comunione con Gesù. Gv lascia immaginare l'amarezza di Pietro al canto del gallo (18,27b), quando si compiono alla lettera le parole di Gesù (13,38), confermando la fragilità della promessa del discepolo (13,37); i paralleli sinottici, diversamente da Gv, menzionano alla fine il pianto di Pietro (Mc 14,72; Mt 26,75; Lc 22,62). Anch'egli, come gli altri discepoli della prima pericope, scompare adesso dal racconto della passione, per ritornare in quello pasquale. L'ora della prova di Pietro, in contrasto con quella di Gesù, ma anche con quella dell'altro discepolo, l'ha condotto ad una situazione mortificante: lui che non ha voluto andare dietro a nessun altro maestro – κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; "Signore, da chi andremo?" (6,68) – adesso non trova il coraggio di raggiungere Gesù presso il sommo sacerdote; lui che nelle parole di Gesù aveva riconosciuto la (fonte di) vita – ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, "Tu hai parole di vita eterna" (6,68) – adesso ha disconosciuto la comunione con Gesù; lui che infine era pronto a dare la propria vita per Gesù – τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω, "Darò la mia vita per te!" (13,37) – ora nasconde la sua identità per salvare se stesso.

Ambedue i paragrafi X'Y' concordano quindi sia nella presentazione negativa delle scene finali delle due pericopi, sia nella conclusione del tema del discepolato all'interno di ognuna delle due pericopi. L'«ora» dei discepoli, almeno nella prima parte del racconto della passione (18,1-27), diventa una verifica della fedeltà che quasi nessuno è riuscito a superare. Mentre il maestro prosegue risoluto verso la

1891-1892 §§ 1bc3a: "prendere, afferrare, impadronirsi, portar via, essere arrestato/catturato"; Romizi, *Greco antico*, "συλλαμβάνω", 1202 § 2: "prendo, porto via, arresto, mi impadronisco". Lo stesso concerne il verbo seguente (Aretius, *Commentarii*, 1006: "ἔδησαν, vincula iniecerunt, tanquam maleficio"). L'autore descrive poi la *ferocia* della truppa: "Iam feroces sunt dum permittit, quos uno verbo elingues et inutiles prius reddidit" (*Ibid*.). Alla luce di 18,24a (δεδεμένον), indipendentemente dall'interpretazione dell'aoristo ἀπέστειλεν, sembra che Gesù sia legato tutto il tempo (Schlichting, *Commentaria*, 131: "Vers. 24 ... *vinctum*. Intellige, sic ut erat vers. 12, non solvit eum vinculis"; il corsivo è dell'autore).

passione, i discepoli si dileguano e scompaiono dalla scena rinnegando la propria identità discepolare: Pietro esplicitamente, gli altri implicitamente.

Il racconto della passione continua con il processo romano (18,28–19,15) e con gli eventi accaduti nelle vicinanze del Calvario: quelli precedenti alla morte di Gesù (19,16-30) e quelli che la seguono (19,31-42), dove noteremo ancora la presenza di qualche discepolo.

Seconda Parte

Il terzo dittico della passione (Gv 19,16-42)

Analogamente a come abbiamo proceduto nella Prima Parte, questa Seconda Parte comprenderà l'esame del terzo dittico: i capitoli quarto e quinto analizzeranno le due pericopi (19,16-30.31-42) – in realtà solo i paragrafi che riguardano da una parte il discepolo e le donne presso la croce (19,24h-27), dall'altra Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo (19,38-42) – terminando con la loro *lettura continua*; un capitolo a sé, che indichiamo con i numeri 4-5, tratterà della loro *lettura parallela*.

Benché anche le due pericopi di questo dittico siano costruite "a griglia", vi è però una notevole differenza nella loro trattazione: mentre nella Parte precedente le due pericopi venivano analizzate per intero, in questa vengono presi in considerazione anzitutto i paragrafi riguardanti i discepoli e le donne che hanno seguito Gesù fin sotto la croce. Ciò non significa che nell'analisi trascureremo del tutto gli altri paragrafi, in quanto costituiscono il contesto utile per l'approfondimento di quelli presi in esame direttamente.

4. “Poi disse al *discepolo*: «Ecco tua madre»” (Gv 19,24b-27)

4.1. Indagini preliminari

Due paragrafi. Mentre nei capitoli precedenti abbiamo esaminato pericopi intere (18,1-14 e 18,15-27), nei seguenti verranno effettuate analisi riguardanti parti di pericopi, cioè paragrafi che presentano qualche scena particolare, dove il tema del discepolato è ben presente: sono 19,24h-27 (B) e 19,38-40 (B'). Nella nostra struttura della passione secondo Giovanni questi due paragrafi fanno parte ciascuno di una delle due pericopi (19,16-30; 19,31-42) del terzo dittico (19,16-42). È necessario anzitutto un accenno alla seconda pericope per delimitare la fine della prima.

La seconda pericope (19,31-42). Spesso il dittico 19,16-42 viene diviso dagli esegeti nelle seguenti due pericopi: 19,16[17]-37 e 19,38-42[1]. Noi invece manteniamo la convinzione (cfr. § 1.6.2) che vi sia una stretta connessione tra 19,31-37 e 19,38-42, motivata dal fatto che i paragrafi 19,32-37 e 19,38-40 (= A'B') descrivono scene in cui si compie ciò che è stato preannunziato in 19,31 (= Y): ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη (= A') καὶ ἀρθῶσιν (= B')[2]. Presentando in modo unitario quanto è accaduto dopo la morte di Gesù e prima della sua risurrezione, formano insieme un'unica pericope (19,31-42), la seconda del terzo dittico della passione. Il paragrafo B' di questa pericope sarà oggetto del prossimo capitolo.

La prima pericope (19,16-30). In questo capitolo esamineremo il paragrafo B (19,24h-27), che fa parte della prima pericope del terzo dittico. Questa presenta gli avvenimenti accaduti negli ultimi momenti della vita di Gesù, dalla sua consegna nelle "loro" mani da parte di Pilato (19,16) fino alla morte in croce (19,30). Questo punto finale è stato precisato sopra trattando della seconda pericope; ora prendiamo in esame il suo inizio. La maggioranza degli esegeti lo vedono in 19,16c (o 19,17)

---

[1] La prima racconta la salita di Gesù al Calvario fino alla trafittura del suo costato, la seconda la sua sepoltura: cfr. Lagrange, *Jean*, 488-505; Lauck, *Johannes*, 431-444; Braun, *Jean*, 466-474; Keener, *John*, 1133-1166; O'Day, *John*, 827-837; Lincoln, *John*, 472-487; Moloney, *John*, 501-513; Hendriksen, *John*, 424-445; Niccacci – Battaglia, *Giovanni*, 193; Schneider, *Johannes*, 309-317; Levoratti, *Comentario*, 675-677; Tasker, *John*, 209-220; Brown, *Death of Messiah II,* 880-1279; Carson, *Commentary*, 1062-1063; Zumstein, *Jean*, 239-264; Senior, *Passion*, 98-135; Làconi, *Giovanni*, 374-390; Maier, *Johannes*, 303-336; Panimolle, *Giovanni*, 385-387; Mariano, *Tetelestai*, 63-68. Occorre menzionare anche Brodie che, nonostante colleghi 19,38-42 alla scena seguente (la tomba vuota e l'apparizione alla Maddalena) e veda in 19,38-20,18 un'unica pericope (*John*, 557-567), considera 19,16b-37 come un testo a se stante (*John*, 543-557) e quindi anch'egli indirettamente riconosce in 19,37/38 la cesura fondamentale all'interno di 19,16-42; similmente Tasker, *John*, 209-228 (209-218: 19,17-37; 218-228: 19,38-20,31).

[2] Ovviamente sarà preso in esame anche il legame inscindibile di B' con il seguente Y'.

perché considerano i *cola* 19,16ab(c) come chiusura del dittico precedente che tratta del cosiddetto "processo romano" (18,28-19,15)[3]. Noi invece riteniamo che queste righe fungano da cerniera fra i dittici secondo e terzo, perché non solo chiudono il processo romano, ma anche aprono la scena della crocifissione. Possono quindi essere collegate sia a un versante che all'altro; noi preferiamo unirle alla crocifissione in base alla notevole inclusione che risulta dalla presenza di παρέδωκεν all'inizio e alla fine della pericope: Pilato consegna Gesù ai crocifissori (παρέδωκεν αὐτὸν

[3] La loro opinione si basa sui seguenti argomenti: 1) formalmente il processo romano termina con la consegna di Gesù nelle mani dei Giudei; 2) fra 19,16ab e 19,16c cambia il luogo dell'azione e il tema; 3) il costante movimento tra *dentro e fuori* del pretorio, una caratteristica di 18,28-19,16ab, non continua in 19,16c; 4) l'espressione τότε οὖν assume in 19,16a valore conclusivo (cfr. Diebold-Scheuermann, "Jesus vor Pilatus", 17-18; Baum-Bodenbender, *Hoheit*, 34; Giblin, "Pilate", 224; Gniesmer, *Prozeß*, 169 [citato da Smit, "Structure of Jesus' Trial", 386 n. 8]); cfr. Söding, "Pilatus-Prozesses", 35-58.39: "Schliesslich verurteilt zur Kreuzesstrafe (19,16)"; Senior, *Passion*, 98: "«Than he handed him over to them to be crucified» (19,16). The trial ends"; Knabenbauer, *Commentarius*, 539-551; Lagrange, *Jean*, 469-488; Durand, *Jean*, 483-488; Corluy, *Commentarius*, 497; Lauck, *Johannes*, 420-431; Lindars, *John*, 552-573; Alford, *Commentary*, 888-898; Belser, *Johannes*, 491-499; Loisy, *Quatrième Évangile*, 464-482; Godet, *Jean*, 586-608; O'Day, *John*, 811-827; Fillion – Bayle, *Jean*, 335-349; Braun, *Jean*, 459-466; Blank, *Jesus*, 169-196; Id., *Johannes*, 57-103; Id., "Pilatus", 60-81; Dods, *John*, 297-317; Niccacci – Battaglia, *Giovanni*, 193; Zanfrognini, *Giovanni*, 141-148; Strathmann, *Johannes*, 239-247; Brown – Fitzmyer – Murphy, *New Jerome Commentary*, 980-981 §§ 61:214-221; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 274-309; Wilckens, *Giovanni*, 348-364; Schnelle, *Johannes*, 280-282; Moloney, *John*, 492-501; Bultmann, *Johannes*, 501-515; Brown, *John II*, 843-896; Brown, *Death of Messiah I,* 821-861; Beasley-Murray, *John*, 326-343; Stibbe, *John as Storyteller*, 105-113; Barton – Muddiman, *Oxford Commentary*, 994-995; Dauer, *Passionsgeschichte*, 101-102; Wikenhauser, *Johannes*, 266-273; Weiss, *Johannes*, 571-592; Bergant – Karris, *Collegeville Commentary*, 1010-1012; Ehrman, "Trial Before Pilate", 126-127; Dunn – Rogerson, *Eerdmans Commentary*, 1204-1206; Poplutz, "Drama der Passion", 769-782; Dietzfelbinger, *Johannes*, 266-296; Tasker, *John*, 200-209; Barrett, *John*, 442-454; Holtzmann – Bauer, *Johannes*, 283-292; Légasse, *Le procès de Jésus*, 490-526; Kysar, *John*, 274-285; Ridderbos, *John*, 585-607; Schulz, *Johannes*, 233-234; Howard – Gossip, *John*, 767-778; Stachowiak, *Ewangelia Jana*, 359-371; Bruce, *John*, 348-466; Keener, *John*, 1097-1133; Howard-Brook, *Discipleship*, 391-412; Burge, *John*, 498-521; Leal, *Juan*, 1074-1076; Orchard – Sutcliffe, *Commentary*, 1013; Levoratti, *Comentario*, 673-675; Carson, *Commentary*, 1060-1062; Trench, *John*, 367-387; Tenney, *John*, 173-180; Kruse, *John*, 356-365; Zevini, *Giovanni*, 234-252; Jamieson – Fausset – Brown, *Commentary*, 461-469; Fenton, *John*, 185-193; Gnilka, *Johannesevangelium*, 137-143; Schenke, *Johannes*, 346-356; Westcott, *John II*, 279-307; Wengst, *Johannesevangelium*, 213-247; Porsch, *Johannes*, 193-203; Làconi, *Giovanni*, 363-374; Schertl, *Giovanni*, 364-370; Guichou, *Jean*, 274-284; Maier, *Johannes*, 262-303; Talavero Tovar, *Pasión y Resurrección*, 58-65; Ferraro, *Ora*, 118-119; Elowsky, *John 11-21*, 301-306; Ramsey Michaels, *John*, 313-324; Sanders – Mastin, *John*, 404-405; Schneider, *Johannes*, 299-309; Ellis, *Genius*, 258-266; Sloyan, *John*, 207-210; Becker, *Johannes*, 555-581; Mollat, *Jean*, 182-186; Thyen, *Johannesevangelium*, 715-732; Schwank, *Johannes*, 438-449; Haenchen, *Johannesevangelium*, 531-548; Zumstein, *Jean*, 215-238; Hunter, *John*, 170-176; Charbonneau, "Qu'as-tu fait?", 203-219.317-329; Brodie, *John*, 532-539; Neyrey, *John*, 303-307; dal Covolo, "Gesù e Pilato", 147-156; Sabbe, "Pilate", 341-385; Patterson, "Pilate", 47; Gillespie, "Trial", 69-73; Genuyt, "Pilate", 133-146; Gruson, "Pilate", 30.35-37; Saavedra, "Proceso", 57-82; Oniszczuk, "Affinché", 83-84; Id., *Passione*, 89-159.

αὐτοῖς – 19,16a), Gesù consegna lo Spirito al Padre e ai suoi discepoli (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα – 19,30e)[4].

La pericope 19,16-30 si divide in quattro paragrafi, disposti secondo lo schema XABX'. Il paragrafo che ci proponiamo di analizzare è il terzo (B): su di esso ci soffermeremo dopo un breve accenno al suo contesto, formato dai paragrafi primo, secondo e quarto.

Il primo (X = 19,16-22) racconta la *Via Crucis* (19,17) e la crocifissione (19,18), ma concentra l'attenzione soprattutto sul "titolo" (τίτλος) posto sulla croce, concernente l'identità regale di Gesù (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων – 19,19-22), in conformità con il tema della regalità, centrale nel processo romano[5]. Ciò che unifica l'intero paragrafo, oltre alla presenza del personaggio principale, il Crocifisso, è la duplice azione di Pilato, che *consegna* Gesù nelle mani dei Giudei e prepara l'*iscrizione*. Pilato è il soggetto dei verbi παραδίδωμι e γράφω che stanno alle estremità del paragrafo, creando una inclusione (cfr. παρέδωκεν e γέγραφα – 19,16a.22bc)[6].

---

[4] Un parallelismo interessante si ha anche tra altri due sintagmi che esprimono uno scambio: i Giudei consegnano Gesù a Pilato e Pilato riconsegna Gesù ai Giudei: σοὶ παρεδώκαμεν αὐτόν (18,30d; cfr. 18,35c.36e; 19,11d) || παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς (19,16a). Ma la ripetizione del verbo παραδίδωμι nella forma dell'aoristo indicativo attivo 3ª persona singolare e la posizione delle due ricorrenze, uniche in tutto il QV!, fanno apparire più forte l'inclusione notata sopra (19,16a.30e). Un autorevole appoggio a questa soluzione è dato dal *Codex Vaticanus* (B), il quale dopo ΚΑΙΣΑΡΑ (19,15f) ha uno spazio doppio, che con la lineetta posta all'inizio della riga segna dove cade la fine del paragrafo (cfr. *NT e Codice Vaticano*, p. 1378, col. 2, lin. 29); in margine alla riga seguente, che inizia col termine ΤΟΤΕ (19,16a), si legge il numero ΞΘ = 69 della nuova sezione. Il testo critico di Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*[27], 312, in margine ai primi due *cola* 19,16ab riporta i numeri "196 I" (sezione 196, canone I) e in margine a 19,16c i numeri "197 I" (sezione 197, canone I): i canoni eusebiani (cfr. *Eusebii Epistula ad Carpianum et Canones I-X*) isolano i primi due *cola* separandoli sia dal terzo *colon* sia dal contesto precedente, al quale invece gli editori collegano i primi due. Parlando di una "sezione" si ha in mente una "sezione in base al senso" (Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*[27], 38*). Similmente tratta la questione il testo critico di Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*[8], 942.

[5] De La Potterie, "Jesus King", 109-110: "The two scenes of the Lithostrotos and Golgota cannot be dissociated. The two are closely linked to one another; they develop exactly the same themes and ultimately have the same theological meaning: the proclamation of the kingship of Jesus (by Pilate at the Lithostrotos, by the inscription on the cross at Calvary)"; cfr. Duke, *Irony*, 126-127.136-137; Loader, *Structure*, 69; Dauer, *Passionsgeschichte*, 249-275.

[6] Smit, "Structure of Jesus' Trial", 386-387: "This phrase [ὃ γέγραφα, γέγραφα – 19,22b] has ... a conclusive sense ... The clause [ἵνα σταυρωθῇ – 19,16b] seems to point forward to something which is to happen, whereas the final statement in John 19,22 does precisely the opposite". L'autore, che riconosce il limite finale della scena del processo romano in 19,22, conferma sulla base dei criteri grammaticali l'inseparabilità di 19,16ab e 19,16c: per lui il sintagma τότε οὖν (19,16a) – usato unicamente da Giovanni, rispetto non solo al NT ma anche ai LXX – benché non costituisca una forte cesura, indica però l'*inizio di un nuovo episodio* (cfr. *Ibid.*, 386). Anche Mariano, *Tetelestai*, 59-60, riconosce al sintagma τότε οὖν di 19,1a la "funzione di segnalare un passaggio narrativo importante", ma non attribuisce questo ruolo allo stesso sintagma τότε οὖν in 19,16a che invece collega alla scena precedente, benché affermi: "difatti, in 19,16a ... viene espresso il nuovo programma narrativo del racconto" (*Ibid.*, 63). A nostro avviso, proprio per questo motivo, che vale ugualmente sia per 19,1a sia per 19,16a, abbiamo qui come

Il secondo paragrafo (A = 19,23-24g) di solito viene intitolato: "La spartizione delle vesti di Gesù". Qui non solo cambia il tema, ma entrano in scena anche nuovi personaggi, i soldati. Benché siano già noti al lettore[7], ora compaiono in un contesto nuovo e con uno scopo diverso: si dividono le vesti di Gesù e gettano la sorte per la sua tunica. È facile indicare l'inizio della scena; più difficile è delimitarne la fine. Della questione, molto importante per stabilire l'inizio del terzo paragrafo (B), tratteremo più avanti.

Il quarto paragrafo (X' = 19,28-30) descrive il momento della morte di Gesù. La scomparsa, almeno dalla presentazione esplicita, dei personaggi della scena precedente (la madre di Gesù con altre donne e il discepolo amato) e la focalizzazione sul tema del compimento, accentuato dalla triplice ricorrenza dei verbi τελέω e τελειόω[8], rendono questo brano in sé concluso e autonomo: il suo inizio è riconoscibile nell'espressione caratteristica μετὰ τοῦτο (19,28a), la sua fine invece nel sintagma παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19,30e), che nello stesso tempo racchiude tutta la pericope con una inclusione[9].

Torniamo al terzo paragrafo (B = 19,24h-27), oggetto di questo capitolo: affronteremo i problemi relativi alla sua delimitazione (§ 4.1.1) e alla *critica textus* (§ 4.1.2); inoltre cercheremo di proporre una traduzione italiana (§ 4.1.3), che esprima nel modo più fedele il testo originale; passeremo poi all'analisi della sua composizione (§ 4.2), e infine alla lettura continua delle tre unità che lo compongono (§ 4.3).

4.1.1. Delimitazione del paragrafo

Il problema della delimitazione del paragrafo B si concentra sul suo inizio. Controversa infatti è la posizione del *colon* 19,24h: si discute se la frase οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν sia l'ultima del paragrafo A o la prima del paragrafo B. L'appartenenza ad A si basa su tre motivazioni: i termini στρατιῶται ed ἐποίησαν fanno di questo *colon* il secondo elemento componente l'inclusione 19,23ac.24h;

un "annuncio del tema", se non di tutta la pericope 19,16-30, almeno del paragrafo X (= 19,16-22). In consonanza con la nostra interpretazione, 19,16-22 è considerato come testo a se stante da Meeks, *The Prophet King*, 78-80 ("Final «exaltation» of the King") e da Morris, *Reflections*, 654-661, il quale però in un altro suo studio include 19,16ab nella scena del "processo romano" (cfr. *John 1995*, 673-710).

[7] I soldati appaiono nella scena dell'incoronazione di spine (19,2a) e fanno parte implicitamente della truppa (σπεῖρα – 18,3a) della quale si parla all'inizio del racconto della passione.

[8] Sulla differenza tra i verbi τελέω/τελειόω e πληρόω, abitualmente usato da Gv, cfr. Kraus, "Vollendung", 632: "Τελειόω findet sich neben Joh 19,28 ausserdem in 4,34; 5,36; 17,4; 17,23. An keiner dieser Stellen hat τελειόω den Sinn «erfüllen», sondern bedeutet stets «vollenden», «vollkommen machen», «zur Vollendung bringen». Joh 19,28 ist deshalb ebenfalls nicht im Sinn der Erfüllung, sondern der Vollendung zu verstehen"; Kraus concorda con Obermann, *Erfüllung*, 81-89.

[9] Senza notare l'inclusione e proponendo un diverso inizio della pericope, anche Culpepper, "Passion", 21-37, e Hubbard, "John", 397-401, considerano 19,16b[17]-30 un testo a se stante.

di conseguenza si avrebbe che il termine στρατιώτης nel terzo dittico sarebbe presente esclusivamente nei paragrafi paralleli AA'; infine il pronome ταῦτα del sintagma ταῦτα ἐποίησαν di 19,24h ha senz'altro valore anaforico, si riferisce cioè al contesto precedente. L'appartenenza al paragrafo B, invece, si fonda su argomenti che riteniamo più validi: primo, la regola grammaticale della connessione tra le particelle μέν e δέ lega 19,24h al paragrafo seguente; secondo, di conseguenza, la frase οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν non costituisce una inclusione di A, ma una transizione da A a B: infatti, mentre il pronome anaforico ταῦτα e il sintagma μὲν οὖν rimandano a quanto è stato detto prima, la stessa particella μέν ha la funzione di preparare quanto verrà detto dopo, introdotto dal corrispettivo δέ, creando insieme un'antitesi[10], il contrasto cioè tra i soldati e le donne[11]; terzo, la citazione veterotestamentaria che, interpretando il gesto impietoso dei soldati come compimento della Scrittura (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ – 19,24e), rappresenta il punto culminante del paragrafo A (*climax*)[12]: la seguente nota narrativa è sostanzialmente una ripetizione (cfr. 19,24h e 19,23ac)[13] che, mentre ha la funzione di cerniera se la si connette al paragrafo B – come si è visto sopra –, formerebbe un decrescendo

---

[10] Sono due le figure da notare, la transizione e l'antitesi, come precisa Smyth, *Greek Grammar*, § 2901c, riguardo a μὲν-οὖν-δέ: "each particle has its own force especially where μὲν οὖν indicates a *transition* to a new subject. Here μέν points forward to an *antithesis* to follow and indicated by δέ ... while οὖν (inferential) connects with what precedes" (i corsivi sono nostri). Quanto all'antitesi BDR, *Grammatik*, § 447, distinguono tra contrario e contrasto o opposizione in genere: "Auch ist zu unterscheiden zwischen Gegenteil (ἀλλά) und Gegensatz (δέ)"; quest'ultima particella nel caso nostro contrappone i soldati e le donne. Quanto poi alla seguente definizione della transizione è da notare che la particella μέν non "propone" esplicitamente, bensì prepara ciò che segue: "transitio vocatur, quae cum ostendit breviter quid dictum sit, proponit item brevi quid consequatur" (Lausberg, *Handbuch*, § 849).

[11] Questa è almeno la prima impressione durante la lettura di 19,24h-27. Anche Schlichting, *Commentaria*, 136, afferma che la fine del v. 24 si riferisce al contesto seguente, il quale assume un valore avversativo: "Igitur milites quidem ista fecerunt. *Quasi dicat ut ad sequentia progrediar*. Vers. 25: Stabant *autem* apud crucem..."(i corsivi sono nostri). Il contrasto tra i soldati e le donne è notato da molti in base al contenuto essenziale dei due paragrafi, anche indipendentemente dalla connessione di 19,24h con il paragrafo seguente, nesso che evidenzia maggiormente il contrasto: cfr. Fillion – Bayle, *Jean*, 352 ("Grand contraste"); Westcott, *John II*, 310 ("the soldiers on the one hand ... on the other hand there were standing"); Weiss, *Johannes*, 595 (19,25-27 come "Gegenstück" con 19,17-24); Bruce, *John*, 370; Morris, *John 1995*, 717; Zumstein, *Jean*, 249; Kysar, *John*, 288; Heil, *Blood and Water*, 93-94; Barrett, *John*, 458; Keener, *John*, 1141; Feuillet, "Adieux", 481; Van Tilborg, *Love in John*, 8; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 316. Per Weidemann, *Tod Jesu*, 377, il contrasto delle scene è un motivo per fare di 19,23-27 *un'unica scena*: "Mit dieser [μέν-δέ-Konstruktion] drükt der Evangelist aus, dass für ihn beide Szenen zusammengehören, und zwar, insofern er die beiden Menschengruppen einander gegenüberstellt"; similmente Simoens, *Jean*, 805-824.

[12] Lausberg, *Handbuch*, § 623: "κλῖμαξ est, cum ex re in rem gradum tibi sententiae faciunt"; cfr. Stanley, "Quotations", 44-58 (spec. 55-56: "to emphasize", "reinforce", "increase").

[13] In Gv non si ha nessun altro caso di ripetizione formale come quella di 19,24h dopo una citazione diretta di un testo dell'AT: cfr. 1,23; 2,17; 6,31.45; 7,38.42; 8,17; 10,34; 12,14-15.34.38-40; 13,18; 15,25; 17,12; 19,28.36.37. Il caso più vicino è 8,16.18 rispetto alla citazione di 8,17; in realtà 8,18 non è una ripetizione, ma lo sviluppo di un'argomentazione che si fonda su 8,16.

se fosse aggiunta alla fine del paragrafo A[14]; quarto, ciò che è stato appena detto è confermato dal parallelismo di A con A', dove la citazione veterotestamentaria è il punto culminante e senza dubbio anche quello finale del paragrafo A' (19,36-37). In conclusione, noi optiamo per la seconda soluzione, riconoscendo a 19,24h la funzione di cerniera, che per il senso si accorda bene con entrambi i paragrafi AB, ma con migliori motivazioni è da includere in 19,25-27, creando il paragrafo B (19,24h-27)[15].

Se il *colon* 19,24h viene unito al seguente 19,25a diventando la prima riga del paragrafo B, la scena della divisione delle vesti da essa riassunta si congiunge con quella delle donne e del discepolo presso la croce: ci si domanda allora in quale relazione temporale siano le due scene. Gli esegeti che staccano il *colon* 19,24h dal paragrafo B e lo uniscono a quello precedente tendono a indebolire il rapporto tra le particelle μέν e δέ, legando la seconda, come semplice particella copulativa o di transizione, al piuccheperfetto εἱστήκεισαν: la scena che il loro nesso introduce sarebbe contemporanea a quella dei soldati, di cui costituirebbe lo sfondo[16]. Per noi invece il piuccheperfetto non sottrae la particella δέ alla sua correlazione con μέν, con cui forma non solo una semplice transizione, ma anche un'antitesi, come si è detto. Ciò non impedisce però di vedere la scena indicata dal piuccheperfetto come contemporanea a quella della spartizione delle vesti; anzi la contemporaneità sembra richiesta sia dal nesso μέν-δέ, sia dalla suesposta unione delle due scene mediante l'annessione di 19,24h al paragrafo B, sia dal rapporto tra l'aoristo complessivo ἐποίησαν e il piuccheperfetto εἱστήκεισαν, che qui ha valore di imperfetto indicante un'azione prolungata nel tempo[17], che si estende anche a quella dei soldati. La contemporaneità accresce il contrasto delle due scene inteso dall'evangelista.

---

[14] In tal modo si andrebbe contro una regola fondamentale della retorica: "cavendum ne decrescat oratio" (Lausberg, *Handbuch*, § 951a).

[15] Ugualmente delimitano questo paragrafo Augustinus, *Johannis*, 658; de Goedt, "Schème de Révélation", 147; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 321; Légasse, *Le procès de Jésus*, 540; Wengst, *Johannesevangelium*, 256; Wilckens, *Giovanni*, 370; Westcott, *John II*, 312. Una conferma viene dal *Codex Vaticanus* (B), che ha due spazi vuoti tra ΚΛΗΡΟΝ, con cui termina la citazione veterotestamentaria, e ΟΙΜΕΝΟΥΝ, con cui inizia la sezione seguente, segnata in margine dal numero ΟΑ = 71. L'edizione Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*[27], 313 (cfr. 38*), in margine a 19,24h riporta i numeri eusebiani "202 X" (sezione 202, canone X), che fanno cominciare un nuovo testo con quella riga, che gli editori però uniscono al testo precedente.

[16] Così ad esempio Mariano, *Tetelestai*, 64 n. 69: "Mediante l'impiego del piuccheperfetto εἱστήκεισαν associato alla particella δέ, l'azione è presentata sul livello secondario (o sfondo) della narrazione. Non vi è dunque successione temporale rispetto alla scena precedente; le due scene ... sono presentate come, almeno parzialmente, contemporanee. Il fatto che il versetto 19,25 sia posto sul livello secondario della narrazione non implica la sua *secondarietà* dal punto di vista dell'importanza narrativa".

[17] Cfr. BDR, *Grammatik*, §§ 318,1; 347,2[3]; Mateos, *Aspecto verbal*, § 113.

4.1.2. *Critica textus*

19,25c – Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. Il sintagma manca in un solo papiro (𝔓^60vid)[18], il codice S invece e il margine della versione siriaca peshitta (sy^p mg) aggiungono un'estesa spiegazione concernente la parentela di alcune persone presenti presso la croce: ὁ τίς Κλωπᾶ καὶ Ἰωσὴφ ἀδελφοὶ καὶ Μαρία ἡ μηρ̅ τοῦ κυ̅ καὶ Μαρία ἀδελφάς· οἱ οὖν δύο ἀδελφοὶ ἔλαβον τὰς δύο ἀδελφάς[19]. Dato che il papiro è di difficile leggibilità, che l'autorevolezza del codice S è giudicata di poco conto e che la sy^p ci offre solo il testo marginale, ambedue le lezioni sono inaccettabili. La loro esistenza, però, rivela una discussione riguardante il numero delle donne presso la croce (tre?, quattro?) e il rapporto fra di loro[20].

19,26c – Presenza di due lezioni:

1. λέγει τῇ μητρί: 𝔓^66vid (λέγει τῇ μ)[21], ℵ, B, L, W, X, Ψ, 1, 22, 209, 565, 579, *l* 844, it^b.c.e e Cirillo d'Alessandria[22];
2. λέγει τῇ μητρί αὐτοῦ: A, D^suppl, K, M, N, S, U, Y, Γ, Θ, Λ, Π, 054, *f*^13, 28^suppl, 33^vid, 118, 157, 700, 1071, 1346, 1424, 𝔐, lat e sy.

Sia l'autorevolezza delle testimonianze a favore della prima lezione, sia il fatto che la seconda si può spiegare in base all'influsso sugli scribi della doppia ricorrenza nel precedente 19,25b del sintagma ἡ μήτηρ αὐτοῦ / τῆς μητρὸς αὐτοῦ, portano alla conclusione che il testo originale non contenga il pronome personale αὐτοῦ dopo l'espressione λέγει τῇ μητρί. Scegliamo quindi la *lectio brevior*.

19,26d.27b – ἴδε. L'interiezione con cui Gesù si rivolge prima a sua madre e poi al discepolo amato presenta una certa varietà nelle testimonianze testuali (si noti

---

[18] Cfr. Casson – Hettlich, *Excavations*, 111; Elliott – Parker, *The Papyri*, 109.

[19] Cfr. Swanson, *Greek Manuscripts*, 264 e Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*^8, 945 (il quale riporta la traduzione latina di sy^p mg: "*Clopa et Josephus fratres, et Maria et Maria domini sorores: hi igitur duo fratres duxerunt has duas sorores*" [secondo Zorell, *Lexicon*, "Κλωπᾶς", 716: "Clopas̲ et Josephus..."]). Del rapporto fraterno tra Giuseppe e Cleopa parla anche Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica/1*, III,11; III,32; IV,22 (pp. 158.179-181.228), il quale fa dire ad Egesippo che il secondo è "lo zio del Signore" (p. 181). Lo storico menziona anche Μαρίας τῆς τοῦ Κλωπᾶ. Si noti però che, mentre la sopracitata traduzione italiana dell'opera di Eusebio di Cesarea interpreta Maria come "la *figlia* di Cleopa" (cfr. *Ibid*., III,32 p. 180), tutte le altre traduzioni considerano giustamente Maria come sua moglie.

[20] L'aggiunta marginale della sy^p suggerisce che Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ sia l'apposizione di ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, come sostiene, per esempio, Piscator, *Secundum Johannem*, 715: "Quod Maria mater Jesu & reliquae *duae* Mariae cruci Jesu astiterunt"(il corsivo è nostro) e alcuni commentatori moderni (cfr. Ridderbos, *John*, 611 n. 141; Webster, *Ingesting Jesus*, 129-130; Rigato, "Giovanni", 452).

[21] Cfr. Comfort – Barrett, *Greek Manuscripts*, 462; Swanson, *Greek Manuscripts*, 265.

[22] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 91 (= PG 74, 664).

l'alternarsi delle lezioni nei vv. 26 e 27 nei codici א, D^{suppl}, L, M, W, X, Θ, 28^{suppl}, 118, 157, *f*^{13} ecc.).

19,26d:

1. ἴδε: B, D^{suppl}, M, N, T^{d}, X, Λ^{c}, 28^{suppl}, 118, 157, 209, 892^{suppl}, 1241 e Origene[23], Crisostomo[24] e Cirillo[25];

2. ἰδού: א, A, E, H, K, L, S, U, W, Y, Γ, Θ, Ψ, Λ*, Π, Ψ, 054, 0141, *f*^{13}, 565, 700, 1071, 1346, 1424 e 𝔐.

19,27b:

1. ἴδε: א, B, L, N, W, Θ, Ψ, *f*^{13}, 33, 579, 1241, *l* 844, Crisostomo[26] e Cirillo[27];

2. ἰδού: A, D^{suppl}, E, G, H, K, M, S, U, X, Y, Γ, Λ, Π, 054, *f*^{1}, 28^{suppl}, 69, 118, 124, 157, 565 e 𝔐.

In realtà, non vi è una grande differenza fra ἰδού e ἴδε. Ambedue le parole derivano dall'imperativo aoristo 2° attivo singolare di ὁράω ("vedere") e svolgono il ruolo avverbiale di interiezione. Il locutore se ne serve per focalizzare l'attenzione dell'uditore, come se volesse additare l'oggetto della enunciazione: sono quindi impiegate come particelle deittiche con il significato di "ecco"[28]. La forma ἰδού ricorre in Gv solo 4 volte, l'interiezione ἴδε invece 19 volte, di cui 19,26d.27b sono gli unici luoghi riguardo ai quali il NESTLE–ALAND presenta una discussione testuale. Con questi editori riteniamo che in entrambi i casi sia da preferire la forma ἴδε, dato che essa appartiene allo stile giovanneo ed è costantemente attestata dal codice B.

19,27d – Qui il problema testuale riguarda l'ordine delle parole e la presenza del pronome ἐκεῖνος:

1. ὁ μαθητὴς αὐτήν: 𝔓^{66vid} (...ήν)[29], A, B, L, X, Y, Λ, Π, it^{e}, co^{sa}, arm e Cirillo[30];

2. αὐτὴν ὁ μαθητής: א, D^{suppl}, W, 0141, *f*$^{1.13}$, 565, 1071, 1241, it$^{b.f.ff2.g.q}$, vg e co;

3. αὐτὴν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος: U, Γ, Ω, 28^{suppl}, 1424, it$^{a.c}$, sy^{c} e aeth;

4. ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος αὐτήν: 700.

Non è facile stabilire lo stile giovanneo per quanto riguarda l'uso del verbo λαμβάνω e l'ordine del soggetto e dell'oggetto dell'azione. Le 46 ricorrenze del verbo nel QV presentano una larga varietà. Raro è invece il caso in cui il verbo occupa il primo posto (6,11; 19,1.6.27; vi sono casi dove il soggetto e l'oggetto sono sottintesi:

---

23 Cfr. ORIGÈNE, *Jean I*, 70; EHRMAN – FEE – HOLMES, *Origen*, 330.

24 Cfr. PG 59, 462.

25 Cfr. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Joannis*, 91 (= PG 74, 664).

26 Cfr. PG 59, 462.

27 Cfr. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Joannis*, 91 (= PG 74, 664).

28 Cfr. BDAG, *Lexicon*, "ἴδε", "ἰδού", 466.468; ZORELL, *Lexicon*, "ἴδε", "ἰδού", 602.603-604 § 2b.

29 Cfr. COMFORT – BARRETT, *Greek Manuscripts*, 462; SWANSON, *Greek Manuscripts*, 265; ELLIOTT – PARKER, *The Papyri*, 395; ALAND, "Papyri", 378. Nonostante vi sia la nota *vid*, la "ν" del pronome αὐτήν è ben leggibile sul papiro (cfr. MARTIN – BARNS, *Bodmer II (foto)*, 135).

30 Cfr. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Joannis*, 91 (= PG 74, 664).

5,43; 10,17.18; 12,13; 13,4.12.20.30; 16,24; 18,31; 19,30.40; 20,22). In conclusione consideriamo originale la prima lezione a motivo dell’autorevolezza dei testimoni.

4.1.3. Traduzione italiana

19 [24h] I soldati dunque fecero queste cose.
[25] Stavano invece presso la croce di Gesù
sua madre e la sorella di sua madre,
Maria di Cleopa e Maria Maddalena.
[26] Gesù, allora, avendo visto la madre
e che stava lì il discepolo che amava,
disse alla madre:
«Donna, ecco il tuo figlio».
[27] Poi disse al discepolo:
«Ecco la tua madre».
E da quell’ora
il discepolo la prese in casa sua.

4.2. Composizione del paragrafo B (19,24h-27)

Prendendo in considerazione i risultati della ricerca di Van Belle[31], Weidemann[32] e Giurisato, presentiamo il brano 19,24h-27 con la seguente disposizione colometrica:

B	19,24	h	Οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν.
	19,25	a	Εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ
		b	ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ,
		c	Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή.
	19,26	a	Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα
		b	καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα,
		c	λέγει τῇ μητρί·
		d	γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου.
	19,27	a	εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ·
		b	ἴδε ἡ μήτηρ σου.
		c	καὶ ἀπ’ ἐκείνης τῆς ὥρας
		d	ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

[31] Cfr. Van Belle, *Parenthèses*, 320.

[32] Cfr. Weidemann, *Tod Jesu*, 377.390.

Il paragrafo si divide in tre unità. Nonostante la sua brevità, presenta interessanti fenomeni letterari.

4.2.1. La prima unità (19,24h-25c)

19,24	h	Οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν.
19,25	a	Εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ
	b	ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ,
	c	Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή.

L'unità, composta da quattro *cola* (19,24h.25a-c), è di carattere narrativo: introduce nuovi personaggi, che sono chiaramente in contrasto con quelli del paragrafo precedente. Le quattro righe sono ordinate secondo lo schema xx'yy'.

Nel primo paio (xx' = 19,24h.25a) notiamo tre aspetti: la disposizione, la connessione e la contrapposizione. Osservando i due verbi e le particelle μέν/δέ si nota facilmente la disposizione chiastica delle due righe: i verbi e le particelle infatti s'incrociano: μὲν ... ἐποίησαν / εἱστήκεισαν δέ. La connessione e la contrapposizione poi risultano sia dalle suddette particelle, che sul piano grammaticale sono inseparabili e antitetiche, come abbiamo visto, sia dal soggetto dei verbi, che in entrambi i casi è plurale ed è costituito da *quattro* persone: quattro soldati e quattro donne[33]; il numero li unisce, ma l'atteggiamento interiore ed esteriore li contrappone[34]. Quello esteriore dei soldati è indicato da un verbo che dice *azione dinamica* (ἐποίησαν), quello delle donne invece *lo stare in piedi immobili* (εἱστήκεισαν)[35]; soprattutto li contraddistingue l'atteggiamento interiore, l'interesse

---

[33] Che si tratti di *quattro* soldati è evidente dal fatto che ciascuno di loro ha preso una parte delle vesti di Gesù, divise in quattro pezzi: ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος (19,23cd); le *quattro* donne che stavano presso la croce verranno indicate singolarmente in seguito (19,25bc).

[34] Alcuni esegeti non vedono nessun contrasto: Brown, *John II*, 930: "*men oun* ... has suggested to someone that John intended to contrast what the soldiers did with what Jesus' friends were doing ... in 19,25-27. We think this quite unlikely, for there is no evidence that John thinks of the soldiers' action of dividing the clothes as particularly hostile". In un altro suo studio (*Death of Messiah II*, 1015 n. 83) l'autore offre un criterio diverso della mancanza del contrasto: "There is no need, however, to claim that John wants to contrast the four women with the four soldiers of the preceding episode since in neither instance does John apply the term «four» directly to the individuals"; in *Ibid*., 1013 si legge un'opinione piuttosto differente: "A *men* ... *de* construction offers at least a moderate contrast between the women standing ... near the cross and the soldiers"); Ridderbos, *John*, 610: "The meaning of the suggested contrast is non obvious". Più cautamente sostiene Köstenberger, *John*, 547 n. 38: "If a contrast is intended, it is hardly a sharp one; more likely, the two groups are distinguished as the narrative moves from one to the other".

[35] Il significato del verbo εἱστήκεισαν viene rafforzato dal vicino sostantivo corradicale σταυρός, derivante anch'esso dal verbo ἵστημι (cfr. Montanari, *Vocabolario*, "σταυρός", 1854; Romizi, *Greco antico*, "σταυρός", 1174; Thayer, *Lexicon*, "σταυρός", 586). A proposito del sintagma παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ è da notare un fatto singolare: mentre la preposizione παρά, che regge il dativo e risponde

degli uni per le vesti del Crocifisso, la compassione delle altre per colui che sta morendo in croce, maltrattato anche nelle sue cose, di cui quelle donne – tra di esse c'è "la sua madre" – erano verosimilmente le donatrici[36].

Il secondo paio di *cola* (yy' = 19,25bc) indica le quattro donne presenti presso la croce di Gesù, soggetti del verbo εἱστήκεισαν. È chiaro il *parallelismus membrorum* fra le due righe. La loro corrispondenza si manifesta in diversi modi: 1) ogni *colon* contiene due *commata* di cui ciascuno indica una persona, nel primo *colon* senza nome, nel secondo col proprio nome; 2) all'interno di ogni *colon* i *commata* sono collegati a due a due paratatticamente (καί); 3) in entrambi i *cola* le persone sono qualificate: da genitivi (di possesso [αὐτοῦ][37] o di appartenenza parentale [τῆς μητρὸς αὐτοῦ / ἡ τοῦ Κλωπᾶ[38]]) o da un aggettivo attributivo (ἡ Μαγδαληνή); 4) in 19,25b ricorre due volte il sostantivo μήτηρ seguito dal pronome αὐτοῦ, e in 19,25c analogamente si ha due volte il nome proprio Μαρία seguito da un'apposizione.

La seconda e terza unità (19,26 e 19,27) del paragrafo B costituiscono ciascuna un περίοδος τετράκωλος. Saranno analizzate prima separatamente, poi unitamente in quanto sono collegate sia dall'avverbio εἶτα, che sta all'inizio della seconda, sia

---

alla domanda "dove?", segnala prossimità spaziale a *persone*, nel nostro caso è usata con un oggetto *inanimato*: una "eccezione" nel NT (BDR, *Grammatik*, § 238,1: "παρά *mit Dat*. ... nur mit Personen"). Sabbe, "Death", 37, suggerisce di vedere nell'uso della preposizione παρά + dativo (invece di πρός, come in 18,16; 20,11) il segno della vicinanza delle donne *alla persona di Gesù piuttosto che alla croce*: "It seams to betray a Johannine flavour, connoting a personal relation, and to refer to nearness to Jesus rather than to the cross. «Were standing by the cross of Jesus» is more than an indication of the cross but points to a relationship with the person on the cross". Similmenten Sikora, *Zobaczył i uwierzył*, 78.

[36] Blinzler, *Prozess*, 183: "Das Untergewand, der hemdartige Chiton, *möglicherweise eine Arbeit der Mutter Jesu*, war aus einem Stück gewebt und ohne Naht" (il corsivo è nostro).

[37] Cfr. BDR, *Grammatik*, § 284,1a.

[38] Il sintagma precisamente vuol dire "la designazione della moglie secondo il marito", come nel greco classico (BDR, *Grammatik*, § 162,4). Si noti che ἡ τοῦ Κλωπᾶ è un'espressione *ellittica* avente due possibili spiegazioni, a seconda della parola sottintesa: ἡ οὖσα τοῦ Κλωπᾶ, "quella che appartiene a Cleopa", oppure ἡ γυνὴ τοῦ Κλωπᾶ, "la moglie di Cleopa" (cfr. Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 5,5 n. a + b). Alcuni autori del passato pensano che la formula possa indicare anche un rapporto di figliolanza: Schlichting, *Commentaria*, 136: "sive *filia*, ut Arabs habet, sive uxor"; Camerarius, *Notatio figurarum*, 297: "Vel uxor, vel *filia*"; Grotius, *Annotationes*, 1128: "*Filia* Cleopae, ut diserte habet Arabs"; Knabenbauer, *Commentarius*, 555: "Maria uxor Cleophae erat (uti plerique explicant ... alii *filiam* Cleophae)", ma non la escludono neanche studiosi recenti, suggerendo per giunta che Maria possa essere la sorella o la madre di Clopa: Barrett, *John*, 458: "Mary the *daughter* (or *sister*) of Clopas"; Ridderbos, *John*, 611: "Mary the wife (or *mother* or *daughter*) of Clopas"; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 322: "Die Ehefrau, die *Mutter*, die *Tochter* oder auch die *Schwester*; dies alles ist möglich" (i corsivi sono nostri). È probabile che nell'indicare il rapporto di figliolanza gli autori si siano ispirati al significato della forma maschile del genitivo ὁ τοῦ. Come però osserva giustamente Rigato, "mentre la formula al maschile *ho tou, il / quello di* è equivalente a «figlio di», la formula al femminile *hē tou, la / quella di* è equivalente a «moglie di», come ad es. in Mt 1,6: «da quella di Uria»" ("Giovanni", 467 n. 37). Bisogna quindi constatare che la formula ellittica al maschile è usata in modo univoco, quella al femminile invece è aperta a varie accezioni, con la priorità però data a quella di "moglie".

dal loro senso. Alla scena, che insieme esse rappresentano, di solito viene attribuito il titolo di “testamento” del Crocifisso, perché contiene le ultime parole che Gesù rivolge alle persone più care prima della sua morte.

4.2.2. La seconda unità (19,26a-d)

19,26	a	Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα
	b	καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα,
	c	λέγει τῇ μητρί·
	d	γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου.

Le quattro righe hanno una disposizione parallela secondo lo schema xyx’y’, che presenta in modo alterno la madre di Gesù (xx’ = 19,26ac) e il discepolo amato (yy’ = 19,26bd).

Nella prima coppia di righe (xx’) la madre di Gesù è il complemento oggetto (ἰδὼν τὴν μητέρα) e la destinataria (λέγει τῇ μητρί) delle azioni di Gesù: il Crocifisso vede la madre e le parla. Ci domandiamo quale sia il rapporto tra i due verbi. Nel participio ἰδών è evidente l’aspetto temporale, che indica semplicemente una *successione di fatti*: “Gesù vedendo (= dopo che ebbe visto) la madre ... le disse”. Ma nello stesso participio è da considerare, più profondamente, anche l’aspetto causale: “vedendo – cioè perché vide – disse”. Gesù vede la madre e il discepolo vicini tra loro e vicini alla croce: per questa doppia vicinanza può comunicare loro il suo “testamento spirituale” che li riguarda entrambi; ciò non sarebbe stato possibile se, invece di stare vicino alla croce (παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ – 19,25a; παρεστῶτα – 19,26b), date le circostanze avverse, la madre e il discepolo avessero assistito alla sua morte ἀπὸ μακρόθεν, come è detto concordemente dai Sinottici riguardo alle donne (Mc 15,40; Mt 27,55; Lc 23,49)[39].

Il secondo paio di righe (yy’ = 19,26bd) ha una struttura simile a quella del primo. L’elemento unificante è il discepolo amato: lo vede Gesù (ἰδών – 19,26ab) e lo vede la madre di Gesù (ἴδε – 19,26d), a cui il Crocifisso lo affida come ὁ υἱός σου, con una frase ellittica dove è sottinteso il sintagma οὗτός ἐστιν, sostituito da ἴδε. Valgono anche qui le osservazioni esposte sopra riguardo al duplice aspetto, temporale e causale, del participio ἰδών, che ha come complemento oggetto sia la madre di Gesù sia il discepolo (19,26ab). Questi a sua volta acquista una nuova qualità: alla condizione di discepolo di Gesù gli viene aggiunta anche quella di figlio di Maria; egli passa cioè da μαθητής a υἱός, costituito tale da Gesù stesso con una

[39] Questa interpretazione inserisce la presenza della madre e del discepolo in una catena causale più lunga, che risale al piano di Dio, come nota un testo conciliare (LG 58): “Ita etiam B. Virgo ... unionem cum Filio fideliter sustinuit usque ad crucem, *ubi non sine divino consilio stetit* (cfr. Io. 19,25) ... ac demum ab eodem Christo Iesu in cruce moriente uti mater discipulo hisce verbis data est: Mulier, ecce filius tuus (cfr. Io. 19,26-27)”.

delle ultime parole pronunciate prima di morire. Gesù consegna la sua identità di figlio di Maria al discepolo amato (ὃν ἠγάπα – 19,26b)[40], facendolo destinatario oltre che del suo amore anche di quello della madre.

È degno di nota il fatto che l'unità è circoscritta da un'*inclusione* (19,26ad) dove si corrispondono le proposizioni prima e ultima: Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα / γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου. In esse si osserva inoltre la costruzione *chiastica*: mentre al centro di ambedue sta il verbo ὁράω (nella duplice forma di participio aoristo attivo ἰδών e di imperativo aoristo attivo ἴδε, diventato un'interiezione), agli estremi s'incrociano τὴν μητέρα con γύναι, e Ἰησοῦς con ὁ υἱός σου. Nel primo paio di termini la corrispondenza è evidente; nel secondo il sintagma ὁ υἱός σου non va inteso in senso letterale, ma *metaforico*[41], non indica Gesù ma il discepolo amato. Così ciò che Gesù afferma esplicitamente alla fine dell'unità, comunicando la sua identità di figlio al discepolo (19,26d), trasforma il rapporto tra i due termini che la struttura letteraria unisce: Ἰησοῦς all'inizio, e ὁ υἱός σου alla fine.

4.2.3. La terza unità (19,27a-d)

19,27	a	εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ·
	b	ἴδε ἡ μήτηρ σου.
	c	καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας
	d	ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

La struttura di questa unità (19,27a-d) assomiglia in parte a quella dell'unità precedente: ciò risulta dal confronto delle due ultime righe della seconda con le prime due della terza. Gesù completa l'attribuzione delle identità, che stabiliscono un nuovo rapporto tra la madre e il discepolo: nell'unità precedente si era rivolto a sua madre per costituirla madre del discepolo, ora si rivolge al discepolo per costituirlo figlio di Maria – anche qui con una frase ellittica dove è sottinteso il sintagma αὕτη ἐστίν (ἡ μήτηρ σου) sostituito da ἴδε –; prima aveva affidato lui a lei, ora affida lei a lui. Come nell'unità precedente, ogni riga si riferisce o al discepolo (19,27a) o alla madre (19,27b) o al discepolo e alla madre insieme (19,27d). Fa eccezione il terzo *colon* (19,27c), che non parla né della madre né del discepolo, ma descrive una

---

[40] Piscator, *Secundum Johannem*, 712: "*periphrasis Johannis* ὃν ἠγάπα".

[41] Piscator, *Secundum Johannem*, 712: "Hic est filius tuus: hoc est, hunc tibi commendo *tanquam filium* vel potius te illi commendo. Haec est mater tua: hanc tibi *ut matrem* commendo. Sunt autem hic manifesta *metaphora*" (i corsivi sono nostri). Ricordiamo che la metafora (= *similitudo brevior*) "designa un oggetto attraverso un altro che ha col primo un rapporto di similitudine. Quando diciamo «capelli *d'oro*», vogliamo intendere «capelli *biondi come* l'oro»" (Marchese, *Dizionario di retorica*, 185; i corsivi sono dell'autore).

circostanza temporale con il termine ὥρα – ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας – che fa rientrare questo episodio nella grande "Ora" di Gesù[42].

Oltre alla figura retorica della *metafora*, menzionata sopra, è degna di attenzione anche quella della *metonimia*, rappresentata dal sintagma εἰς τὰ ἴδια (19,27d). Mentre il termine ἴδιος ha un significato generale ("affari/averi/interessi privati", ecc.)[43], l'espressione presente assume quello specifico di "a casa sua"[44]. Si tratta di un *idiotismo* noto nel greco classico, ma che si ritrova anche nelle uniche due ricorrenze dell'AT (Est 5,10; 6,12), dove la versione dei LXX con εἰς τὰ ἴδια esprime esattamente אֶל־בֵּיתוֹ del TM[45]. La logica della narrazione suppone che, prima o poi[46], il discepolo amato conduca la madre nella propria *casa*. In realtà, come già accennato, abbiamo qui la figura detta *metonimia*[47], cioè la sostituzione di un *verbum proprium* con un'altra parola il cui senso è in chiara relazione con quello propriamente inteso[48]. Nel caso nostro il sintagma "cose proprie" sta per "casa sua". In questo modo l'espressione idiomatica non solo rende il linguaggio più

---

[42] Oltre alla circostanza *temporale*, il sostantivo ὥρα può indicare anche la *causa* del "prendere la madre a casa sua" da parte del discepolo. Come sostengono BDR, *Grammatik*, §§ 210 e 210,1, "ἀπό [mit Genitiv] *statt* ὑπό *und* παρά. In kausaler Bedeutung = «wegen», «vor»". In questo caso l'Ora di Gesù – l'Ora della sua passione – costituirebbe la causa efficiente degli avvenimenti svoltisi sul Calvario, grazie a ciò l'atto di affidare la madre al discepolo e del discepolo alla madre può essere vista ancora meglio come il testamento dalla croce. Di una simile opinione sono Moloney, *John*, 503; Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa*, 402 e Witczyk, "Historia", 266.288 e n. 84, con cui sostanzialmente siamo d'accordo. Dissente invece su questa interpretazione Köstenberger, *John*, 549.

[43] Cfr. Rocci, *Vocabolario*, "ἴδιος", 906; Montanari, *Vocabolario*, "ἴδιος", 935; Romizi, *Greco antico*, "ἴδιος", 628.

[44] Rocci, *Vocabolario*, "ἴδιος", 906: "εἰς τὰ ἴδια, a casa sua, NT"; cfr. Cirillo di Alessandria (οἴκαδε; PG 74,664B) citato in Neirynck, "ΕΙΣ ΤΑ ΙΔΙΑ", 358; Atanasio, citato in Lefort, "Athanase", 243; Nonno Panopolitano (μεγάροιο; PG 43,904) citato in de La Potterie, "Parole", 4 n. 10; Aretius, *Commentarii*, 1027: "Intelligo hic τὰ ἴδια domum"; Bengel, *Gnomon*, 377: "εἰς τὰ ἴδια, *in sua* domum"; Schlichting, *Commentaria*, 137: "Credibile est Mariam perpetuo mansisse in domo Johannis"; a Lapide, *Commentaria*, 618: "*In suam*, scilicet habitationem vel domum"; Knabenbauer, *Commentarius*, 558: "εἰς τὰ ἴδια, in domum suam" (i corsivi sono degli autori).

[45] Grotius, *Annotationes*, 1129: "Vers. 27 ... εἰς τὰ ἴδια: In domicilium suum ... quod Hebraice אֶל־בֵּיתוֹ, Esther V, 10 et VI, 12, Graece vertitur εἰς τὰ ἴδια"; cfr. Thayer, *Lexicon*, "ἴδιος", 297 § 1b. Si veda inoltre 3 Mac 6,27.37; 7,8 dove pure ricorre il sintagma εἰς τὰ ἴδια.

[46] Bengel, *Gnomon*, 377: "Ea ipsa id hora *ante mortem Domini* et lateris percussionem (quo pacto Johannem ad crucem rediisse oportet, v. 35) *sive postea* demum factum sit. Hierosolymis igitur domicilium Johanni fuit, in quo temporibus insequentibus commorata est Mater Jesu" (i corsivi sono nostri).

[47] Piscator, *Secundum Johannem*, 712: "Domum suam, εἰς τὰ ἴδια; ad verbum: in sua. Metonymia".

[48] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 565; Marchese, *Dizionario di retorica*, 190: "La metonimia è una figura di trasferimento semantico fondata sulla relazione di contiguità logica e/o materiale fra il termine «letterale» e il termine traslato". Una "casa", infatti, entra negli "averi privati" e costituisce una "proprietà" *sui generis*.

raffinato[49], ma viene anche allargato il campo semantico dell'enunciazione. Infatti con l'affermazione letterale "prese la madre fra le *cose proprie*" non si fa riferimento solo alla sua accoglienza in casa, ma si intende anche tutto ciò che è collegato con la vita quotidiana[50], inclusa l'accoglienza della madre nella vita della nuova famiglia, anzi, nella propria vita[51].

4.2.4. La seconda e terza unità insieme (19,26-27)

19,26	a	Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα
	b	καὶ τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα,
	c	λέγει τῇ μητρί·
	d	γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου.
19,27	a	εἶτα λέγει τῷ μαθητῇ·
	b	ἴδε ἡ μήτηρ σου.
	c	καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας
	d	ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

Le due unità, consistenti ciascuna in un versetto, possono essere considerate come un tutt'uno, legato da una struttura unitaria: le righe esterne sono frasi di tipo narrativo, quelle interne un discorso diretto. Più precisamente, la prima coppia di righe (19,26ab) racconta l'iniziativa di Gesù, l'ultima (19,27cd) l'esecuzione del discepolo; quelle centrali riportano le parole di Gesù, precedute ogni volta da una formula che indica quelle rivolte alla madre (19,26cd) e quelle rivolte al discepolo (19,27ab).

Le righe centrali (19,26cd.27ab) formano due coppie caratterizzate dal *parallelismus membrorum* secondo il modello aba'b': le prime di ogni coppia (aa') sono formule introduttive, dove torna lo stesso verbo (λέγει), ma cambia il

[49] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 566: "*Verba immutata* bezeichneten Metonymie *illustrant (orationem) … quasi stellae*".

[50] Aretius, *Commentarii*, 1027: "Intelligo hic τὰ ἴδια domum et alia necessaria vitae, tutelam, etc."; Piscator, *Secundum Johannem*, 715: "Quod Jesus commendat matrem Johanni, alendam scilicet ac defendendam exemplum est pietatis erga parentes"; Bengel, *Gnomon*, 377: "Et naturali et spirituali necessitudinis aetatisque gradu, cuius curam mei vice geras"; Schlichting, *Commentaria*, 137: "Credibile est Mariam perpetuo mansisse in domo Johannis et usam esse uti matrem eius facultatibus"; a Lapide, *Commentaria*, 618: "quasi ad matrem in omni difficultate, tentatione, persecutione, afflictione, recurre".

[51] Cfr. Epifanio (πρὸς ἑαυτόν) citato in Neirynck, "ΕΙΣ ΤΑ ΙΔΙΑ", 358; Camerarius, *Notatio figurarum*, 297: "εἰς τὰ ἴδια, ad propria, id est ad sese et in suam familiam"; a Lapide, *Commentaria*, 618: "Audi Bedam: «Alia littera habet '*in suam*', scilicet matrem», ut quidam volunt, sed congruentius subauditur: in suam curam»"; Serra, *Contributi*, 426: "In sostanza, quindi, tali «cose proprie» vengono a identificarsi con *la sua fede nel Maestro*, con *l'ambiente vitale in cui egli ha ormai situato la propria esistenza*" (i corsivi sono dell'autore). Cfr. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 236.

destinatario (τῇ μητρί, τῷ μαθητῇ); le altre (bb’) contengono le parole di Gesù alla madre e al discepolo. L’aggiunta di un avverbio temporale (a’: εἶτα) distingue la seconda riga introduttiva; l’aggiunta di un vocativo (b’: γύναι) distingue la prima riga del discorso diretto. È evidente anche la struttura chiastica delle stesse quattro righe: nella prima e nella quarta torna la madre (19,26c.27b: τῇ μητρί – ἡ μήτηρ), nella seconda e nella terza il discepolo (19,26d.27a: ὁ υἱός σου – τῷ μαθητῇ).

4.2.5. Conclusione

In questo paragrafo, benché si tratti di un brano di modesta estensione, abbiamo potuto notare vari fenomeni di interesse letterario e retorico, e ricchezza di contenuti teologici.

Grazie alle indagini condotte sul testo e in dialogo con gli esegeti che l’hanno studiato prima di noi, non esclusi quelli del passato, arriviamo alla conclusione che il paragrafo B è ben circoscritto rispetto ai paragrafi contigui e coerente al suo interno. La disposizione colometrica e l’individuazione delle figure retoriche confermano una stretta connessione fra le righe e le unità, e svelano i punti che l’autore intende mettere in rilievo. Ne ricordiamo due.

Primo, il paragrafo B inizia con la *contrapposizione* delle quattro donne ai quattro soldati del paragrafo A[52]. In base agli argomenti suesposti il *colon* 19,24h viene da noi incluso nel paragrafo B e unito al *colon* 19,25a (cfr. μὲν-οὖν-δέ), fungendo da cerniera tra i due paragrafi. Spetta alle analisi successive scoprire lo scopo e il significato di questa connessione e antitesi.

Secondo, le due unità seguenti (19,26-27) si concentrano sul tema della *consegna* del discepolo amato alla madre di Gesù e della madre al discepolo. Questo “testamento spirituale”, pronunciato da Gesù morente sulla croce, comprende vari aspetti, che ricapitoliamo brevemente: 1) definizione dell’identità della madre (ἡ μήτηρ – 19,26ac): nella prima unità è la sua madre (ἡ μήτηρ αὐτοῦ – 19,25b[bis]), nella terza è la madre del discepolo (ἡ μήτηρ σου – 19,27b); 2) gesto di pietà filiale di Gesù; 3) sostituzione di sé con il discepolo; 4) allargamento della maternità di Maria da Gesù al discepolo; 5) l’acquisto di quest’ultimo di una nuova qualità, l’elevazione cioè – senza perdere l’identità di prima! – dalla condizione di discepolo a quella di fratello di Gesù, figlio della stessa madre; 6) generosità del Crocifisso: mentre i soldati gli rubano e si dividono le vesti, Gesù dona al discepolo il suo titolo di figlio; 7) pronta esecuzione della volontà del maestro da parte del discepolo. Tutti questi aspetti saranno approfonditi in seguito.

[52] Sembra, almeno a prima vista, che Gesù e il discepolo amato non siano in questione.

4.3. *Lettura continua* del paragrafo B

Diversamente dai capitoli precedenti della dissertazione, non si tratta qui di una lettura continua de*i* paragraf*i*, ma delle tre unità dell'unico paragrafo, per esaminare se nella sua articolazione procede in maniera coerente. Conformemente ai §§ 2.3 e 3.3, il carattere di questa indagine assumerà in gran parte la forma dell'analisi semantica.

4.3.1. "I soldati hanno fatto queste cose" (19,24h)

Nel *colon* introduttivo (19,24h) l'evangelista menziona i soldati romani e la loro azione: οἱ μὲν οὖν στρατιῶται ταῦτα ἐποίησαν. Con questa breve frase e in particolare con il pronome dimostrativo anaforico riassume l'intero paragrafo precedente, che parla della spartizione delle vesti di Gesù (A = 19,23-24g)[53]. Giovanni presta a questa scena più attenzione dei Sinottici[54]: ciò significa che per l'evangelista l'evento ha un significato teologico rilevante. Vengono infatti proposte, come si vedrà, numerose interpretazioni simboliche delle vesti di Gesù, soprattutto della tunica (χιτών), della quale si dà una descrizione più ampia rispetto a quella concernente le vesti (ἱμάτια). Gli abiti di Gesù infatti hanno un trattamento diverso, sottolineato dal δέ avversativo in 19,23f[55]: mentre le vesti sono state spartite in quattro pezzi, uno per ogni soldato (στρατιῶται ... ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ

---

[53] Sulla veridicità storica della spartizione delle vesti non c'è motivo di dubitare: "Questo gesto fa riferimento all'antica usanza, presente già nel diritto assiro e *recepita* poi anche dallo *jus romanum*, del «*diritto*» *di spoliazione* di cui godevano i vincitori sui vinti" (Mariano, *Tetelestai*, 157; i corsivi sono dell'autore; cfr. anche Sherwin-White, *Roman Society*, 46; Freed, *OT Quotations*, 101; Moo, *OT in Passion*, 253; Keener, *John*, 1138). Brown, *Death of Messiah II*, 952, nota che, mentre il condannato veniva di solito condotto dai Romani nudo al luogo del supplizio, nei Vangeli si osserva un'eccezione: Gesù è spogliato sul Calvario o per qualche motivo legato alla sua persona o per una prassi seguita a Gerusalemme (la città santa) o per rispetto alla sensibilità dei Giudei. È anche probabile (ma non verificabile) che a Gesù sia stata lasciata una fascia ai fianchi (*subligaculum*; *Ibid*., 952-953). Strack – Billerbeck, *Matthäus*, 1038, citano comunque *mSan* 6,3 che, nonostante la sumenzionata sensibilità dei Giudei, riporta un passo di rabbi Jehuda (150 d.C. circa) che tratta della spoliazione completa (fino alla nudità) degli uomini prima della loro lapidazione.

[54] I Sinottici riducono la descrizione all'atto della spartizione delle vesti: manca totalmente il riferimento alla tunica e soprattutto non è riportata nessuna citazione esplicita dell'AT. Vi è però una specie di complementarità di tutti gli evangelisti, nel senso che quanto Gv esprime con una *citazione ad litteram* (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ [ἡ λέγουσα] ... ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον – 19,24eg), i Sinottici lo comunicano mediante la narrazione, così che il testo del Salmo trova un'eco nella narrazione come una *citazione implicita* (cfr. Mariano, *Tetelestai*, 159 n. 14): διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον (Sal 21,19: LXX), καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ (Mc 15,24), διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον (Mt 27,35b), διαμεριζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλήρους (Lc 23,34).

[55] Cfr. de La Potterie, "Tunique non divisèe", 135.

ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος)[56], la tunica è stata risparmiata, considerando la qualità della sua fattura, tutta d'un pezzo (ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου)[57].

Prima di prendere in rassegna le proposte di decifrazione del significato simbolico della tunica, consideriamo anzitutto la citazione con cui l'evangelista intende interpretare la scena. Qui si incontra una delle poche citazioni *verbatim* attinte dai LXX[58], precisamente dal Sal 22[21],19[59].

Il fatto che la citazione appaia in un nuovo contesto invita a scoprire in che chiave lo ha interpretato l'evangelista[60]. Certo non vuole solo descrivere lo stato

---

[56] Da ciò risulta anche che i soldati erano quattro, conclusione plausibile, data l'usanza dei Romani di raggruppare i soldati in squadre composte da quattro persone – cfr. τετράδιον, in latino *quaternio*, in At 12,4 –; Keener, *John*, 1139, precisa: "The Roman army's basic unit was a *contubernium*, eight men who shared a tend; normally half of such a unit would be dispatched for a work detail such as a crucifixion" (cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 317; Brown, *Death of Messiah II*, 954 e n. 43; Köstenberger, *John*, 546).

[57] Il sostantivo ἱμάτιον, che è diminutivo (con il significato della forma piena) di ἷμα, equivale a εἷμα e significa "veste", "mantello"; deriva dal verbo ἕννυμι/ἕσνυμι "(mi) vesto", a cui è aggiunto il suffisso nominale –ιον. Data la menzione anche di χιτών in 19,22-23, ἱμάτιον significa "soprabito", una veste esterna, messa sopra la tunica (cfr. Thayer, *Lexicon*, "ἱμάτιον", 302 § 2; Montanari, *Vocabolario*, "ἱμάτιον", 946; Romizi, *Greco antico*, "ἱμάτιον", 634; Moulton – Howard, *Accidence*, 342; Zerwick, *Biblical Greek*, § 485; Vaccari, "ΕΔΗΣΑΝ", 385 e n. 37; Repond, "Le costume du Christ", 11-14). Il sostantivo χιτών (una parola semitica, כֻּתֹּנֶת e כְּתֹנֶת nel TM) designa la "tunica", ovvero il vestito, fatto di lino o di cotone, che si portava sulla pelle, sotto il mantello (φᾶρος/ἱμάτιον) – eccezionalmente si portavano due χιτῶνες, l'uno sopra l'altro: cfr. Flavio, *Ant.* 17,136 citato in BDAG, *Lexicon*, "χιτών", 1085 – (cfr. Thayer, *Lexicon*, "χιτών", 669; Zorell, *Lexicon*, "χιτών", 1446-1447; Liddell – Scott, *Lexicon*, "χιτών", 1993; Moulton – Howard, *Accidence*, 100). Sul valore della tunica parla Keener, *John*, 1140: "A seamless tunic ... was of special value". Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 317, invece afferma: "Diese Machart [δι' ὅλου] ist für das damalige Palästina auch sonst nachgewiesen und braucht nichts Aussegewöhnliches oder besonders Kostbares anzuzeigen". Similmente sostiene Köstenberger, *John*, 547: "Such a garment could be woven without exceptional skill and was not necessarily a luxury item".

[58] Mariano, *Tetelestai*, 24.34-37 ne enumera solo tre nel QV (10,34; 12,38 e 19,24) a fianco delle altre 15 non riportate *ad litteram* (1,23; 2,17 [+2,22]; 6,31; 6,45; 7,37-38; 7,42; 8,17; 12,14-15; 12,34; 12,39-40; 13,18; 15,25; 19,28; 19,36 e 19,37). Segalla, "Scrittura", 109-110, aggiunge anche 12,13 e 17,12. Il numero sarà sempre flessibile data la difficoltà di distinguere tra la citazione *verbatim* e non-*verbatim*, citazione implicita, allusione, ecc.

[59] Cfr. Schuchard, *Scripture*, 126.

[60] Mariano, *Tetelestai*, 155-156 n. 7, riferendosi a Jacquet, *Psaumes I*, 519-520, si chiede quale personaggio concreto, conosciuto dalla storia della salvezza, potrebbe fungere da orante del Sal 22[21]: "I nomi proposti dagli studiosi sono Davide (come indicato dal titolo del salmo), Ezechia (in riferimento alla miracolosa liberazione di Gerusalemme dalle truppe di Sennacherib a seguito della supplica rivolta dal re a YHWH; cfr. Is 36-37; 2Re 18,13 – 19,37; 2Cr 32,9-23), il profeta Isaia, il profeta Geremia o un suo emulo, un contemporaneo del re Manasse che subisce il disprezzo dei suoi concittadini perché si oppone al sincretismo favorito dallo stesso Manasse. Per l'antica esegesi rabbinica, l'orante del Sal 22(21) rappresenta Israele, il Popolo-Messia sempre messo a morte e sempre richiamato alla vita. Per la tradizione cristiana (dagli evangelisti in poi) è sempre stata *naturale* ed *immediata* l'identificazione con il Cristo crocifisso e risorto ... I Rabbini di epoca talmudica, in

d'animo di Gesù mentre è appeso alla croce e osserva la spartizione delle sue vesti[61], ma anche "intende sottolineare la perfetta coincidenza tra quanto è avvenuto (*fatti*) e quanto sta scritto (*Scritture*)"[62]. La formula di introduzione di questa citazione (19,24e) è composta da due parti: la prima (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ) esprime l'idea della *Scrittura nella sua totalità* (ἡ γραφή), la seconda (ἡ λέγουσα) *precisa* il passo della stessa, verificandone il compimento. In questo modo l'evangelista pone l'accento sul fatto che il singolo passo va interpretato all'interno di tutta la Scrittura. Nella vicenda di Gesù non solo il versetto citato (o anche il Salmo intero) ma tutta la Scrittura è portata a compimento.

Si deve tuttavia notare una discrepanza fra la citazione e l'avvenimento stesso: il testo di Sal 21,19 (LXX) dice:

> διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς
> καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.

Si tratta di parallelismo sintetico, "in cui nel secondo stico viene espressa un'idea che *riprende* ed *integra* quella del primo"; in fondo quindi i due stichi dicono la stessa cosa, divisa in due momenti. Di fatto per i Sinottici l'azione dei soldati è una sola sulle stesse cose: dividere le vesti e prendere la propria parte gettando le sorti[63]. Per Gv invece i due stichi indicano due azioni distinte su cose diverse[64], divergendo in parte dall'originale: in questo τὰ ἱμάτια e τὸν ἱματισμόν sono sinonimi, invece in Gv a τὰ ἱμάτια di Sal 22[21],19 (citato in 19,24f) *corrisponde* alla lettera la narrazione in 19,23b (ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ), mentre a τὸν ἱματισμόν di Sal 22[21],19 (citato in Gv 19,24g) in 19,23e *corrisponde* τὸν χιτῶνα come un elemento distinto dalle altre vesti. Questa incongruenza non annulla il riferimento al testo del Salmo[65], ma ne articola l'applicazione: il parallelismo sintetico, per cui si tratta delle stesse vesti, si allarga a quello *sinonimico*, per cui pur restando nello stesso campo semantico, si individuano vesti distinte. Il testo del Salmo si apre ad un nuovo senso; assomiglia a "una sorta di *concavità* che attendeva di essere colmata dall'irruzione dell'avvenimento cristiano". In altre parole, Giovanni, mostrando il

polemica con l'interpretazione data dai Cristiani identificarono, nella grande maggioranza dei casi, in Ester [quel]l'orante".

[61] Come il salmista, Gesù ha assoluta fiducia nel Padre ed è consapevole della salvezza e della vittoria finale sui "nemici".

[62] Mariano, *Tetelestai*, 159; siamo debitori a questa dissertazione (pp. 159-163) per le seguenti citazioni esplicite e alcune argomentazioni.

[63] I testi sinottici stati sono citati poco prima.

[64] Menken, "Septuagint in John", 367-393 (386-393 su Jn 19,24), nota che, oltre a questo caso, solo in altri due testi (12,38 = Is 53,1 e 12,40 = Is 6,10) Gv applica in modo distinto due stichi che nell'originale dicono la stessa cosa.

[65] L'evangelista era consapevole di questa discrepanza, ma l'ha lasciata intenzionalmente per mettere in evidenza il significato della tunica (cfr. Sikora, "Relektura", 136).

perfetto “compimento” della Scrittura nella scena presentata in 19,23-24g, invita il lettore ad una nuova comprensione del suo significato[66].

Riportiamo ora una lista dei vari significati proposti nel tentativo di decifrare il simbolismo concernente la tunica (χιτών):

> “L’accurata descrizione della tunica è stata variamente interpretata nel corso della storia dell’esegesi ... c’è chi vi ha visto un segno dell’unità della Chiesa, chi un riferimento agli abiti del sommo sacerdote, chi alla *tunica dalle lunghe maniche* di Giuseppe, che gioca un ruolo così importante nella *storia di Giuseppe* e, in particolare, nella storia della sua «passione» (cfr. Gen 37,3.23.31-33), chi addirittura agli abiti delle statue delle divinità pagane. È possibile anche un riferimento alle *tuniche di pelle* con cui il Signore Dio rivestì Adamo ed Eva dopo il peccato (cfr. Gen 3,21); sarebbe, quest’ultimo, un indizio in favore della tipologia Adamo – Cristo: Gesù, nuovo Adamo, si lascia spogliare dell’abito che il primo Adamo aveva ricevuto dopo il peccato in quanto è l’Agnello di Dio che, con la sua morte, toglie il peccato del mondo (cfr. Gv 1,29.36)”[67].

A questa lista aggiungiamo altre interpretazioni. Per taluni esegeti la tunica rappresentava agli occhi dei soldati un vestito di carattere sacrale (ma non necessariamente sacerdotale) che nella loro superstizione temevano di rovivare strappandolo[68]. Per altri la tunica senza cuciture è un simbolo di Gesù stesso, nella cui persona tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra, erano in armonia[69]. C’è chi infine nella tunica vede la possibilità di un riferimento al mantello di Elia[70]. La varietà delle interpretazioni fa pensare che parecchie siano arbitrarie[71]. Le principali

[66] La storicità dell’«evento delle vesti», a cui abbiamo già accennato, è confermata dalla discrepanza ἱματισμός ≠ χιτών: essa dà “l’impressione che il compimento sia stato *riconosciuto* sì alla luce della Scrittura, ma a partire da un fatto realmente accaduto” (Mariano, *Tetelestai*, 162; il corsivo è dell’autore). L’affermazione di Mariano fa riferimento alle opinioni di de La Potterie, Klauck, Wengst e Obermann; Menken, “Septuagint in John”, 390, argomenta: “If the story of Jn 19,23-24c had been derived from the quotation in 19,24 ... one would expect a higher degree of verbal agreement”.

[67] Mariano, *Tetelestai*, 84 n. 145 (i corsivi sono dell’autore).

[68] Cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 956.

[69] Cfr. Rutherford, “Seamless”, 44-45. In un modo in parte simile sostiene Grasso, *Giovanni*, 730: “Se ... l’abito rappresenta la personalità umana, l’immediata trasposizione ecclesiologica sembra troppo frettolosa. La prima valenza della veste inconsutile sarebbe cristologica: essa simboleggia *l’identità di Gesù che*, privato di se stesso in una condizione di vero povero, *non può essere oggetto di divisione o strumentalizzazione*” (il corsivo è nostro).

[70] Cfr. Oniszczuk, *Passione*, 173.

[71] Riguardo alla molteplicità delle interpretazioni occorre ricordare che “tutti i simboli, e non soltanto quelli usati dall’autore [Giovanni], sono in qualche modo *polivalenti*” (Oniszczuk, *Passione*, 11). Inoltre “non tutto è simbolico in Giovanni ... Soltanto nell’allegoria esiste corrispondenza perfetta tra un oggetto e il suo senso allegorico. Ma Giovanni non si serve di allegoria. I suoi simboli sono polivalenti, cioè possono avere *diversi* significati che trascendono il senso letterale. *È chiaro dunque che non tutte le interpretazioni simboliche del testo giovanneo sono legittime, perché non tutte sintonizzano con la prospettiva dell’autore*” (*Ibid.*, 11-12; l’ultimo corsivo è nostro).

sono certamente quelle dell'*identità sacerdotale di Gesù*[72] e dell'*unità della Chiesa*[73]. Noi aderiamo all'opinione degli esegeti che considerano la tunica come simbolo delle due realtà appena indicate. Le obiezioni in contrario non ci sembrano convincenti[74]. Benché non in modo esplicito come la Lettera agli Ebrei, il QV non passa sotto silenzio il tema dell'identità sacerdotale di Gesù[75]. La *tunica* potrebbe offrire un ulteriore argomento nella discussione concernente questo aspetto dell'identità di Gesù[76].

---

[72] Cfr. Grotius, *Annotationes*, 1128; Klein, "Erläuterung", 148-149; Spicq, *Épître aux Hébreux I*, 122; Cullmann, Gnilka, Boismard, Mussner, Feuillet e Morpurgo citati in de La Potterie, "Tunique sans couture", 258 n. 13; Barrett, Bauer, Calmes, Durand, Haenchen, Hoskyns, Lightfoot e Loisy citati in Brown, *Death of Messiah II*, 957 n. 57; Keim, Bernard, Bultmann, van den Bussche, Braun e Mollat citati in Mosetto, "Si divisero le vesti", 153 n. 26; Heil, "Unique High Priest", 742; Ellis, *Genius*, 270; Sanders – Mastin, *John*, 407; Rigato, "Giovanni", 479-480; Mariano, *Tetelestai*, 166; Puech, "Manuskrypty", 224; Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 232; ecc. Per mostrare la corrispondenza fra la tunica di Gesù e quella del sommo sacerdote gli autori rimandano a Es 39,27 [LXX]; Flavio, *Ant*. 3,159-161; *bYom* 72b; *bTaan* 11b; *AZ* 34a, e ad altre fonti.

[73] Cfr. Augustinus, *Johannis*, 656-657; Cipriano, *Trattati*, 237-238; Girolamo, Calvino, a Lapide, Loisy, Hoskyns e Cothenet citati in Mosetto, "Si divisero le vesti ", 145.155 n. 32; Alessandro di Alessandria citato in Brown, *Death of Messiah II*, 958; Aretius, *Commentarii*, 1026; de La Potterie, "Tunique non divisèe", 127-138; Marzotto, *Unità*, 201-211; Bernard, Bultmann, Dauer, Lagrange e van den Bussche citati in Brown, *Death of Messiah II*, 957 n. 58; Heil, "Unique High Priest", 742-743; Moloney, *Glory*, 143-144; Sikora, "Tunika", 131-140; Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 232. Gli autori si riferiscono tra l'altro a 1 Re 11,30-31 e a passi giovannei che parlano dell'unità dei discepoli di Gesù.

[74] Cfr. l'opinione di de La Potterie, "Tunique sans couture", 259-269, che nella sua argomentazione dettagliata confuta la tesi che il quarto evangelista si riferisca alla descrizione della tunica del sommo sacerdote riportata da Flavio, *Ant*. 3,159-161; oppure quella di Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 318, che non vede come la tunica possa essere simbolo dell'unità della Chiesa (visto che a Gesù è stata *sottratta*). Entrambi i giudizi hanno suscitato valutazioni critiche; cfr. Mariano, *Tetelestai*, 165: "All'obiezione dell'esegeta belga si può replicare ricordando che, nel procedimento simbolico, a volte si ricorre a delle *allusioni* anche più sfumate di questa"; Wengst, *Johannesevangelium*, 256 n. 212: "Auch wenn Jesus seiner Kleider schon beraubt ist, wird der Hemdrock doch als der seinige beschrieben. Wie sollte sich da für mit der jüdischen Tradition Vertraute die genannte Assoziation *nicht* einstellen?" (i corsivi sono degli autori). A de La Potterie e a Schnackenburg si avvicinano Bultmann, *Johannes*, 519-520 n. 10, Keener, *John*, 1140 e Oniszczuk, *Passione*, 176.

[75] Ne sono un segno la *contrapposizione* fra Gesù e οἱ ἀρχιερεῖς, il proposito di *offrire* la propria vita per i suoi (cfr. 10,11.15c; 17,19) e la preghiera per i discepoli (c. 17). È vero che Gv presenta Gesù anzitutto come l'Agnello pasquale che è stato immolato per togliere il peccato del mondo; ma la sovranità di Gesù, tanto evidenziata dall'evangelista, lo mostra non come una vittima passiva, ma come uno che *coscientemente e volontariamente sacrifica la propria vita*.

[76] Anticipando il contenuto dell'ultima pericope della passione (19,31-42), occorre ricordare una peculiarità ben evidenziata nella "nostra" struttura del testo (cfr. i paragrafi AA' del terzo dittico) ma notata anche da Mędala, *Jan II*, 259 e Mariano, *Tetelestai*, 169-170. Adoperando le parole di quest'ultimo, potremmo affermare che "nel contesto immediato di Gv 19,23-24, i temi dell'*integrità* e del *compimento della Scrittura* si ritrovano associati in relazione al fatto che i soldati non spezzarono le ossa di Gesù perché videro che era già morto (cfr. 19,32-33). In 19,36 questo fatto viene riconosciuto come il compimento di una prescrizione della Torah (cfr. Es 12,10[LXX].46; Nm 9,12) relativa all'agnello

Allo stesso modo il tema dell'unità dei discepoli di Gesù e della Chiesa è così importante per Giovanni (cfr. 10,16; 11,51-52 [18,14!]; 17,21-22; 21,11?) che non va esclusa la possibilità che siano associate più idee nella scena della "spartizione delle vesti". Tale pregnanza è però visibile *solo* quando questa scena è considerata *insieme* a quella seguente (19,24h-27), nella quale prenderà molto spazio la questione dei discepoli di Gesù, della comunità, e quindi anche – indirettamente – quella dell'unità[77]. La concatenazione μὲν-οὖν-δέ (19,24h.25a), che unisce strettamente ambedue le scene, rende plausibile l'interpretazione della simbolicità della tunica in chiave ecclesiale come immagine dell'unità[78].

Concludiamo l'indagine relativa al paragrafo A (19,23-24g), effettuata a partire dal contenuto del *colon* iniziale (19,24h) del paragrafo B, facendo nostro il seguente brano di Mariano, che mostra come il Salmo citato a proposito delle vesti mette in luce il senso teologico dell'episodio:

> "[N]el presentare Gesù come il giusto sofferente, come colui che nella sua carne porta a compimento la sorte del protagonista del Salmo 22(21), l'evangelista ha ben presente il Mistero della Risurrezione ... [*C*]*ome* per il salmista, il destino di Gesù non sarà il fallimento e la morte ma la vittoria e la vita; *più* che per il salmista, tale vittoria ha un contenuto *inaudito* che consiste nel fatto della Risurrezione e nella generazione di quel *popolo nuovo* intravisto dall'orante alla fine del Salmo (cfr. vv. 31-32) ... [S]i vede che Cristo è al tempo stesso l'orante (*ridice* le sue parole: cfr. Sal 22[21],19 e Gv 19,24) e colui che risponde all'orante, dando una *consistenza* reale, storica alla fede nell'Altissimo ed alla speranza di liberazione del salmista ... [I]n Sal 22(21),23 vi è una vera e propria svolta. Proprio quando il salmista sembra inesorabilmente condannato

---

pasquale. In questo collegamento tra i vv. 23-24 (*integrità della tunica di Gesù – compimento della Scrittura*) da una parte, e i vv. 32-33.36 (*integrità delle ossa di Gesù – compimento della Scrittura*) dall'altra, si potrebbe vedere un riferimento al valore sacrificale della morte di Gesù, in quanto egli sulla croce verrebbe presentato al contempo come sacerdote (*simbolica della tunica indivisa*) e come vittima (*simbolica dell'agnello*)"; per l'argomentazione a favore del valore espiatorio della morte di Gesù (come compimento del sacrificio dell'agnello pasquale) cfr. *Ibid.*, 190-202. Invece ONISZCZUK, *Passione*, 175 (in parte conformemente all'osservazione nostra e a quella di Mariano e Mędala), interpreta la *spartizione* delle vesti come parallela alla *divisione* di "acqua e sangue" e la tunica *non divisa* come corrispondente al "*non spezzare* le ossa" di Gesù.

[77] DE LA POTTERIE, "Tunique non divisèe", 135: "le thème de l'unité est d'abord annoncé [en 19:23-24] sous forme symbolique; Jean en présente ensuite la réalisation concrète dans la scène de la Mère de Jésus et du Disciple bien-aimé, qui représentent tous deux la communauté messianique"; cfr. FEUILLET, "Adieux", 481-483.

[78] Non sono mancati (anzitutto fra i Padri della Chiesa) coloro che, ancora all'interno della questione dell'*unità*, hanno proposto diverse interpretazioni: c'è chi ha visto nella tunica il simbolo dell'*unità della Trinità* o chi ha voluto riconoscere in essa il segno dell'*unità delle due nature in Cristo*. Scrive a questo proposito AUBINEAU, "Dossier", 49: "La tunique du Christ, à trois plans différents, celui de l'Église, celui du Christ, celui de la Trinité, symbolise l'unité. Les trois personnes divines possèdent en commun une nature unique: le Verbe notamment est consubstantiel au Père. En s'incarnant, le Verbe assume, dans l'unité de sa personne, une nature humaine. L'unité de l'Église, qui est le corps du Christ, traduit l'unité du chef: et ainsi le mystère de l'économie rédemptrice, comme celui de la Trinité, apparaît marqué du sceau de l'unité, une unité qui vient d'en haut [*desuper*]").

ad assistere impotente al trionfo dei suoi nemici – trionfo sigillato dalla divisione delle sue vesti descritta in 22(21),19 – una certezza ridona slancio al suo cuore: «Annunzierò il tuo nome ai miei fratelli, ti loderò in mezzo all'assemblea» (cfr. Sal 22[21],23). All'improvviso, l'orante si protende verso un futuro denso di luminosa speranza: «E io vivrò per lui, lo servirà la mia discendenza» (cfr. Sal 22[21],30-31). Il salmista si vede circondato da un popolo nuovo, composto da uomini provenienti da tutta la terra (cfr., in 22[21], 28, «ricorderanno e torneranno al Signore tutti i confini della terra»). Carattere distintivo di questo popolo sarà la condivisione della speciale relazione, del legame strettissimo che unisce l'orante a Dio: «E io vivrò per lui, lo servirà la mia discendenza» (cfr. 22[21],30-31).

Affermare che quelle parole si sono compiute in Gesù significa riconoscere in Lui, in Cristo, il giusto che, perseguitato e messo a morte ingiustamente dai suoi nemici, è andato incontro ad un destino di gloria, destino del quale diventeranno partecipi *tutti i confini della terra* e *tutte le famiglie dei popoli* (cfr. Sal 22[21],28). La prima ed immediata manifestazione del popolo nuovo generato dal sacrificio del Cristo è la sua nuova famiglia composta da Gesù stesso, da Maria e dal discepolo amato (cfr. 19,26-27) ... In breve, sono dunque due i punti di fuga aperti dalla citazione della Scrittura: la Risurrezione di Gesù e la nascita della Chiesa, il popolo nuovo aperto a tutte le nazioni della terra, costituito da coloro che appartengono a Gesù e che *in Lui* sono figli di Dio e *in Lui* hanno il fondamento della loro unità"[79].

4.3.2. Le donne presso la croce (19,25)

Il richiamo alla "nascita della Chiesa" e al "popolo nuovo generato dal sacrificio del Cristo" anticipa le indagini seguenti. Questi temi, infatti, apparsi in occasione del primo *colon* del paragrafo B, che riassume il paragrafo A, saranno sviluppati dal resto del paragrafo B, a cominciare dalla prima unità che descrive una scena in contrapposizione a quella precedente, come fanno intendere le particelle correlative e antitetiche μέν/δέ (19,24h.25a): ai quattro soldati romani (pagani) vengono contrapposte le quattro donne ebree[80].

---

[79] Mariano, *Tetelestai*, 171-173 (i corsivi sono dell'autore).

[80] La relazione di questi due gruppi di personaggi non è stata vista sempre in termini di contrasto. Per esempio Grasso, *Giovanni*, 730 n. 8, sostiene che "la particella *men* è associata a *de* ... la combinazione esprime una certa opposizione o progressione ... *tuttavia in questo versetto essa ha un valore asseverativo*" (il corsivo è nostro). Inoltre Mariano, *Tetelestai*, 114 n. 270, in un certo senso *unisce* ambedue i gruppi rilevando il loro ruolo per la realizzazione di uno dei temi principali del QV: "In merito all'affermazione dell'*universalità* della regalità di Gesù, è significativo il fatto che, nel Vangelo di Giovanni, vi siano, ai piedi della croce di Gesù, quattro soldati pagani e quattro donne ebree. Questo gruppo composito di uomini pagani e donne ebree potrebbe simbolicamente rappresentare il nuovo popolo di Dio in cui non vi è più distinzione tra giudeo e greco, uomo e donna ma tutti sono uno in Cristo Gesù (cfr. Gal 3,28)". Anche se quest'interpretazione è molto suggestiva, a nostro parere non è intenzione dell'evangelista considerare entrambi i gruppi come un'unità. Egli piuttosto li *contrappone*. Con accenti più decisi esprime il contrasto Dauer, *Passionsgeschichte*, 193: l'autore tedesco parla di

Come già notato nello studio della composizione del paragrafo B (cfr. § 4.2.1), l'evangelista enumera le donne unendo con il *parallelismus membrorum* quelle anonime (19,25b) e quelle con nome proprio (19,25c), aggiungendo poi a ciascuna di esse una determinata qualifica[81]. In sede di critica testuale (cfr. § 4.1.2) è stata sollevata una discussione riguardante il numero delle donne (tre o quattro?), suggerita da qualche variante. Alcuni esegeti propongono che le donne siano due, una lettura ben poco plausibile[82]. Altri pensano a tre donne partendo dall'ipotesi che l'espressione Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ non sia che un'apposizione di ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, opinione piuttosto controversa[83]. Pur non avendo un argomento

increduli e di *credenti*. Infine non è da trascurare che, presso la croce, sta anche il discepolo amato, una presenza che turba la concordanza numerica.

[81] Per SIMOENS, *Jean*, 820, le note distintive di queste diverse figure femminili possono fungere da strumento con cui l'evangelista dipinge l'«icona della donna e della Chiesa universale»: la dimensione materna e verginale, con *sua madre*; la dimensione fraterna, con *la sorella di sua madre*; la dimensione sponsale e coniugale, con *Maria (moglie) di Clèofa*; la dimensione dell'amore, e forse della riconoscenza di chi ha ottenuto misericordia, con *Maria di Magdala*.

[82] È l'opinione sostenuta, per esempio, da MATEOS – BARRETO, *Juan*, 814-816. In questo caso la "madre di Gesù" (*implicitamente* Maria moglie di Giuseppe) equivarrebbe a Maria di Cleopa (presumibilmente, la *figlia* di Cleopa) e per giunta Maria Maddalena sarebbe sua sorella (zia di Gesù). Ambedue le ipotesi non hanno appoggio in nessuna tradizione neotestamentaria ed extrabiblica (cfr. BARRETT, *John*, 458; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III*, 321; BROWN, *Death of Messiah II*, 1014).

[83] Quest'interpretazione è discutibile dato che *spesso l'apposizione segue il nome proprio per determinarlo*, per esempio Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, Μαρία ἡ Μαγδαληνή, Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτόν, Μαθθαῖος ὁ τελώνης, Σίμων ὁ Καναναῖος. Per chiarire il nostro testo occorre esaminare anzitutto i casi dove il nome proprio è seguito (12x) e più raramente preceduto (6x) dall'apposizione formata dal sostantivo ἀδελφή (gli esempi sono presi dai LXX e dal NT): Σαρα ἀδελφὴ αὐτῶν (Gen 46,17), Μαριαμ ἡ προφῆτις ἡ ἀδελφὴ Ααρων (Es 15,20), Θημαρ ἡ ἀδελφή μου (2 Sam 13,5.6), Ιωσαβεε ... ἀδελφὴ Οχοζιου (2 Re 11,2), Σαλωμιθ ἀδελφὴ αὐτῶν (1 Cr 3,19), Σορε ἀδελφὴ αὐτῶν (1 Cr 7,30), Ιωσαβεθ ... ἀδελφὴ Οχοζιου (2 Cr 22,11), Σοδομα ἡ ἀδελφή σου (Ez 16,48.56), Οολιβα ἡ ἀδελφὴ αὐτῆς (Ez 23,4), Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ (Fm 1,2). Esempi con l'ordine inverso: ἡ ἀδελφὴ Θεκεμινας (1 Re 11,20), ἀδελφὴ αὐτοῦ ἡ Μαλεχεθ (1 Cr 7,18); ἡ ἀδελφή σου Σοδομα (Ez 16,55), ἡ ἀδελφὴ αὐτῆς Οολιβα (Ez 23,11), ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ (Lc 10,39?), ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος Μάρθα (Gv 11,39?). Non includiamo ovviamente i casi dove ἀδελφή funge da predicato nominale (Gn 36,22; 1 Cr 2,16; 3,9; Tob[S] 10,13 e Ez 16,46[bis]). Il dibattito si allarga anche ad un altro aspetto. Mentre BDAG, *Lexicon*, "Κλωπᾶ", 550, afferma che è difficile supporre che la madre di Gesù e sua sorella portino lo stesso nome (è vero che ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ appare nel QV sempre come personaggio anonimo, ma la tradizione sinottica "integra" tale mancanza del nome), HERCHER, *Artemidori,* 222, righe 3-4, parla di una donna e della sua ἀδελφὴ ὁμώνυμος (come pure MOULTON – MILLIGAN, *Vocabulary*, "Μαρία", 389, si riferiscono a un papiro [P Petr III. 117 (g)$^{ii. 17f.}$ (Ptol.)] il quale menziona due fratelli dello stesso nome: "Μ]άνρης μικρὸς Τέωτος καὶ Μάνρης ἀδελφὸς ὡσαύτως"). In realtà, considerando anzitutto il contesto del QV, bisogna affermare che nella mentalità semitica ἀδελφός/ἀδελφή designa anche i cugini più lontani (cfr. l'argomentazione di RIGATO, "Giovanni", 456-457, che conclude: "*Sorella* nel caso di Gv 19,25 equivale verosimilmente a *cognata*" [i corsivi sono dell'autrice]).

risolutivo concludiamo, con la maggioranza degli esegeti, che presso la croce stavano quattro donne[84].

L'evangelista afferma che le donne "stavano presso la croce"[85]. Come già notato, il verbo εἱστήκεισαν (piuccheperfetto con valore di imperfetto)[86] assume l'aspetto durativo continuo[87]. È quindi plausibile la congettura che la scena delle vesti e quella delle donne e del discepolo amato presso la croce si siano svolte contemporaneamente. Non è indicato il momento iniziale di questa azione[88] né la sua durata.

Quanto all'entità storica degli eventi riprendiamo quanto detto sopra. Visto che le donne si trovavano *vicino* alla croce, non è irragionevole immaginare i soldati a una certa distanza da essa, mentre spartivano le vesti di Gesù. Infatti, dopo aver crocifisso i tre condannati hanno potuto allontanarsi un po'. Era però permesso ai familiari e/o conoscenti del condannato stare nei pressi del luogo del supplizio? Barrett, *John*, 458, e Corley, "Women", 196, valutano l'ipotesi come improbabile. Anche Brown, *Death of Messiah II*, 1029, riferendosi a Svetonio e Tacito, afferma: "In the reign of terror that followed the fall of Sejanus in AD 31, «The relatives [of those condemned to death] were forbidden to go into mourning»". L'autore tuttavia a quest'asserzione ne premette un'altra: una testimonianza rabbinica (comunque *posteriore*) dice che i crocifissi spesso erano circondati da parenti e amici durante le lunghe ore di agonia. Perciò concordiamo con l'opinione di Blinzler, *Prozess*, 184: "die Soldaten hatten keine Veranlassung, dieser kleine Gruppe von Angehörigen und Freunden das Nähertreten zu verwehren, als die Kreuzigung vollzogen war und der Tod bevorstand" (similmente Keener, *John*, 1141 e Köstenberger, *John*, 547[89]). Anche il sopraindicato *terminus a quo* (31 d.C.) della proibizione di avvicinarsi al luogo del supplizio

[84] Possiamo accennare all'interpretazione di Mariano, *Tetelestai*, 87 n. 160 (che si ispira a quanto scrive Voltaggio, *Preghiera*, nella sua tesi dottorale): "le quattro donne presenti ai piedi della croce potrebbero richiamare simbolicamente le quattro madri d'Israele (Sara, Rebecca, Rachele e Lia oppure, secondo un'altra lista, Eva, Sara, Rebecca e Rachele) i cui meriti sono fonte di benedizione per Israele"; cfr. Manns, "Femmes", 106-108; Serra, *Madre di Gesù*, 423-468; Id., *Miryam*, 73-121.

[85] I Sinottici parlano invece delle donne (Lc anche dei conoscenti di Gesù) che osservavano l'agonia di Gesù ἀπὸ μακρόθεν, "da lontano" (Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 23,49). Alcuni esegeti vedono qui il tentativo di armonizzare l'episodio con la scena presentata nel Salmo 37,12 [LXX] in cui il sofferente si lamenta: "i miei vicini stanno a distanza (ἀπὸ μακρόθεν)", o anche nel Sal 87,9 [LXX]: ἐμάκρυνας τοὺς γνωστούς μου ἀπ' ἐμοῦ, "Hai allontanato da me i miei compagni"; altri invece, volendo conciliare tutti gli evangelisti, propongono di seguirli nell'ordine Gv e poi i Sinottici: *le donne, dopo essere state vicino alla croce prima della morte di Gesù, si sono spostate ad una certa distanza dopo la morte per osservare* (cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1014 n. 80).

[86] Cfr. BDR, *Grammatik*, § 347,2.

[87] Tale aspetto verbale dà la possibilità di interpretare lo "stare" delle donne come atteggiamento proprio di chi è testimone: cfr. Rigato, "Giovanni", 456, e prima già Aretius, *Commentarii*, 1026: "Quare hae matronae vere testari possunt reliquis sanctis de tota historia passionis in cruce".

[88] Dal punto di vista storico si può congetturare come probabile che esse si siano avvicinate al Crocifisso subito o poco tempo dopo la crocifissione (19,18).

[89] L'autore aggiunge poi alcuni argomenti, dei quali uno merita di essere citato: "the fact that the sign affixed to the cross was intended to be read, and in fact was read (19:20), by many implies that people could get close enough to the cross to read it" (Köstenberger, *John*, 548 n. 41).

non è necessariamente un ostacolo nel caso della croce di Gesù, dal momento che l'ipotesi più fondata riguardante la data della morte di Cristo è il 7 aprile dell'anno 30 d.C.[90].

Passando ora in rassegna le quattro donne, vediamo menzionata anzitutto la madre di Gesù, poi sua sorella. Rimandiamo più avanti le analisi concernenti la madre di Gesù. Ci chiediamo ora perché anche sua sorella appaia senza il nome proprio. Era così nota ai lettori del QV che non era necessario nominarla? O il suo nome non è stato conservato dalla tradizione[91]? Il confronto con le liste delle donne riportate dai Sinottici ha spinto gli esegeti a vedere in essa *Salome* di Mc 15,40-41 (e Mc 16,1), identificata anche con la *madre dei figli di Zebedeo* di Mt 27,55-56[92]. In questa ipotesi la seconda delle quattro donne si collega bene con "il discepolo amato" del contesto seguente, se questo è Giovanni, figlio di Zebedeo: infatti starebbe sotto la croce a fianco di sua madre e di sua zia, sorella di sua madre, vale a dire la madre di Gesù. In quanto suo nipote e, di conseguenza, cugino di Gesù, Giovanni sarebbe un consanguineo, che potrebbe prendere "in casa sua" la zia, rimasta sola. Lo farà quando il Crocifisso gli darà come madre sua madre; allora il discepolo sarà tenuto a curarsi di lei a un nuovo doppio titolo: non solo come nipote ma anche come figlio, non solo come cugino di Gesù, ma anche come suo fratello[93].

[90] Cfr. Blinzler, *Prozess*, 55-56. L'autore enumera altri 34 studiosi che interpretano allo stesso modo. Meno numerosi sono coloro che propongono altre date (gli anni 21, 24, 27, 28, 31, 32 o addirittura l'anno 36; undici studiosi indicano l'anno 29; venti l'anno 33). Brown, *Death of Messiah II*, 1374-1375 e n. 50, riferendosi alla più recente edizione dello studio di Blinzler (dell'anno 1960; pp. 76-77), parla addirittura di 53 autori che optano per l'anno 30, ventiquattro per il 33 e tredici per il 29. Ecco le autorità più famose: per l'anno 30 stanno Benoit, Belser, Brandon, Conzelmann, Dibelius, Flusser, Haenchen, Holzmann, Jeremias, Leitzmann, Metzger, Olmstead, Schürer, Wikenhauser e Zahn; per l'anno 33 Bacon, Besnier, Hoehner, Husband, Gaechter, Maier, Ogg, Reicke, Renan e Turner.

[91] Cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1015.

[92] Cfr. Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "Μαρία", 389: "The probability, however, is that four women are mentioned, of whom the second is Salome".

[93] Da questa interpretazione risultano anche altre conclusioni: se il discepolo amato è Giovanni, figlio di Zebedeo e Salome, e questa è sorella di Maria, madre di Gesù, parente di Elisabetta, che è discendente di Aronne (Lc 1,5.36) e moglie del sacerdote Zaccaria, potremmo accettare l'opinione che Giovanni appartenesse alla cerchia *sacerdotale*. Se poi "il discepolo amato" si identificasse con "l'altro discepolo" (18,15-16), si spiegherebbe il fatto che questo è "conosciuto dal sommo sacerdote" (si ricordi la discussione al riguardo presentata in § 3.3.1). L'argomentazione non contraddice il testo giovanneo, ma occorre ammettere che alcuni elementi sono ipotetici. Non negando questa possibilità, notiamo però infine che il discepolo amato viene presentato senza il nome proprio. L'*anonimato dei personaggi* è una tecnica narrativa che accresce il significato della narrazione, perché dà più spazio alla simbolicità dei protagonisti, aiuta i lettori a immedesimarsi con essi e nel nostro caso permette di presentare il discepolo amato come "*il discepolo* di Gesù", uno cioè che non è consanguineo del Signore, per cui da un lato non è strettamente obbligato a prendersi cura della madre di Gesù, dall'altro, divenendo suo figlio, mette in più forte rilievo il passaggio dall'identità di *discepolo* a quella di *fratello* di Gesù.

La terza donna viene presentata con il suo nome proprio, Μαρία[94], e con la sua specificazione: ἡ τοῦ Κλωπᾶ[95]. Riferendoci di nuovo ai Sinottici potremmo vedere in questa donna l'«altra Maria» (Mt 27,61; 28,1), poco prima precisata con i nomi dei suoi figli: "Maria madre di Giacomo e di Giuseppe" (Mt 27,56). Questa caratteristica rimanda anche a Mc 15,40 ("Maria madre di Giacomo il minore e di Ioses"), Mc 15,47 ("Maria madre di Ioses"), Mc 16,1 e Lc 24,10 ("Maria madre di Giacomo"). Siccome

[94] Keener, *John*, 1142 n. 663, riferendosi a Williams, afferma che "Mary (and variations) was easely the most popular woman's name in the 1st-century Palestine"; Corley, "Women", 213 n. 219: "Nearly 50% of women in Second Temple Palestine were named either Mary or Salome". Il nome proprio di persona Μαρία, -ας (= Μαριάμ) è la trascrizione greca dell'ebraico (ed aramaico) מרים, di etimologia incerta, interpretata in vari modi: "colei che illumina il mare (מְאִיר יָם) da cui poi *stella maris*"; "mare amaro" (מַר יָם); "signora" (מָרְיָם); "corpulenta" (dalla radice מרא); "amata da JHWH" (egiziano *meri'[t]* + ים [= יהיה]) (cfr. Zorell, *Lexicon*, "Μαρία", 798). L'interpretazione più plausibile rimane quella che, rifacendosi alla radice ugaritica *mrym*, spiega il nome come "alta, somma" (cfr. Fitzmyer, *Luke I*, 344). Come dimostra Ilan, *Jewish Names*, 242-245, il nome è ben attestato nelle iscrizioni funebri del tempo di Gesù (questo studio cita 80 ricorrenze degli equivalenti di מרים). Anche Rahmani, *Jewish Ossuaries,* presenta non poche testimonianze contenenti diverse versioni del nome מרים, cfr. n° 31.243.351.502.559.821 (מרים), n° 152.706.796 (מריה), n° 405 (μαρία), n° 64 (μαιράμ), n° 552 (μαραιάμη); n° 23?.108.233.333.782 (μαριάμη); n° 701 (μαριαμήνη); n° 559 (μαριεάμη); n° 497 (*Marion*). Gli ossuari con queste iscrizioni sono stati trovati, fra l'altro, nella valle del Cedron, nel Quartiere Talpiyot e a Gerico. Potrebbe quindi sorprendere l'affermazione di Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "Μαρία", 389: "The rare occurrence of Μαρία and other names of Hebrew origin in early Christian epitaphs may be due to the dislike for the Jews, and the dread of being taken for Jews". Parlando della "avversione" (*dislike*) o della "paura" (*dread*) dei cristiani di essere identificati con i Giudei, bisognerebbe piuttosto notare una prassi esattamente contraria! È interessante un'osservazione di Crimella, *Marta, Marta*, 156 n. 52, suggeritagli da Puech: "La vocalizzazione miryām del testo masoretico (Es 15,20.21.23; 35,24; Nm 12,1.4.10.15; 20,1; 26,59; Pr 3,35; 14,29; 1 Cr 4,17) appare assai sospetta per rapporto alla *Septuaginta* (Μαριαμ), a Flavio Giuseppe (Μαριάμ[μ]η) e alle versioni siriache (maryam) ed induce a pensare ad un'esplicita differenziazione ebraica in relazione al nome cristiano".

[95] Brown, *Death of Messiah II*, 1014 n. 81, e Zorell, *Lexicon*, "Κλωπᾶς", 716, affermano che il nome proprio di persona Κλωπᾶς (19,25) è un *hapax* nel NT e non è uguale a Κλεοπᾶς (Lc 24,18). BDR, *Grammatik*, § 125,2 dichiarano che questo nome è di origine "non greca". Per un'origine ebraica BDAG, *Lexicon*, "Κλωπᾶς", 550, propongono קלופא; Trayer, *Lexicon*, "Κλωπᾶς", 351, invece חָלְפָּא ~ Alfeo; tali opinioni sono *indirettamente* criticate da Zorell, *Lexicon*, "Κλωπᾶς", 716: "Nomen vix potest esse nominis semitici trascriptio (obstant κλ initio et π; חַלְפָּי est nimis dissimile)". Per BDR, *Grammatik*, § 125,2, il nome è formato per via di abbreviazione: "Κλωπᾶς Jh 19,15 = Κλεοπᾶς (für Κλεόπατρος) Lk 24,18"; similmente Barrett, *John*, 458. Infatti, Ilan, *Jewish Names*, 291, lo include tra gli 8 esempi dei nomi equivalenti a Κλεοπᾶς e a p. 22 (§ 2.3.3.1 della sua introduzione) indica la sostituzione del dittongo εο con la vocale ω. È vero che "εο" normalmente viene contratto in "ου", come affermano Moulton – Howard, *Accidence*, 88, ma questi ultimi autori sembrano non escludere l'identificazione fra Κλωπᾶς e Κλεοπᾶς, e quindi anche la (eccezionale) possibilità del passaggio εο => ω: "The contraction is very abnormal, and can be made plausible only by the difficulty of otherwise explaining the name". Della stessa opinione sono Strack – Billerbeck, *Johannes*, 580, che, riferendosi a Delitzsch, affermano: "Κλωπᾶ = קלופא von Κλεοπᾶς = Κλεόπατρος, unmöglich eine lautliche Variation von חלפי = Ἀλφαῖος. War er dennoch *eine* Person" (il corsivo è degli autori).

i primi due Sinottici parlano di Giacomo e Ioses/Giuseppe come "fratelli di Gesù"[96], ritorna la questione se non si debba trattare Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ come apposizione del sintagma ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ[97]. Rimanendo al livello del contenuto del QV, senza cioè riferirci ai dati provenienti dai Sinottici e dalle ricostruzioni storiche, visto che rimane il dubbio per quanto concerne l'identificazione dei singoli personaggi di cui parlano le diverse tradizioni, giungiamo alla conclusione che sia la "sorella della madre di Gesù" sia "Maria (moglie) di Cleopa", nonostante la seconda porti un nome proprio, sono personaggi distinti, non del tutto conosciuti. La prima è individuata soltanto mediante il riferimento ad un rapporto di parentela (*sorella*), la seconda è introdotta anche con il nome proprio (*Maria*).

La quarta donna che stava presso la croce era Maria Maddalena[98]. Sorprendentemente, data la confusione e le difficoltà appena incontrate, questa

---

[96] Mc 6,3: "Non è costui il falegname, il figlio di Maria, *il fratello di Giacomo, di Ioses*, di Giuda e di Simone? E le sue sorelle, non stanno qui da noi?"; Mt 13,55: "Non è costui il figlio del falegname? E sua madre, non si chiama Maria? E *i suoi fratelli, Giacomo, Giuseppe*, Simone e Giuda?". Si noti che, oltre a loro due, appare anche Simone, identico a Simeone, figlio di Cleopa e vescovo di Gerusalemme (cfr. il contributo di Blinzler in Höfer – Rahner, *Lexikon IX*, 765).

[97] In questo caso Salome non entrerebbe nella questione, ma si avrebbe a che fare con tre donne presso la croce (presumibilmente le "tre Marie"). La seconda di esse sarebbe: 1) sorella della madre di Gesù; 2) moglie di Cleopa; 3) madre di Giacomo e Ioses/Giuseppe e Sim[e]one ecc. (cfr. Zorell, *Lexicon*, "Κλωπᾶς", 716). Non sarebbe difficile unire in una persona le tre identificazioni; ulteriormente verrebbe in aiuto la già menzionata nota esplicativa trovata sul margine della sy^p (ὁ τίς Κλωπᾶ καὶ Ἰωσὴφ ἀδελφοὶ καὶ Μαρία ἡ μηρ̅ τοῦ κυ̅ καὶ Μαρία ἀδελφάς· οἱ οὖν δύο ἀδελφοὶ ἔλαβον τὰς δύο ἀδελφάς = *Clopa et Josephus fratres, et Maria et Maria domini sorores: hi igitur duo fratres duxerunt has duas sorores*), conforme all'opinione di Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica/1*, III,11; III,32; IV,22 (pp. 158.179-181.228) che, oltre a parlare del rapporto fraterno tra Giuseppe e Cleopa, nomina il secondo, in bocca a Egesippo, "lo zio [θεῖος] del Signore" (p. 181) e, riferendosi ai Vangel*i* (si noti il plurale τῶν εὐαγγελίων in III,32,4, e quindi non solo al QV), menziona anche Maria (moglie) di Cleopa. Ci esprimiamo però al condizionale perché, unendo diverse tradizioni (sinottica, giovannea e quella dei Padri della Chiesa), non siamo sicuri in modo assoluto della loro corrispondenza, e quindi anche della loro verità storica. Chi può garantire che i copisti (della sy^p per esempio) non siano stati condizionati dall'affermazione di Eusebio? Chi può assicurarci che l'opinione dello storico, certo autorevole, ma non immune da possibili errori (tenendo conto che anche Egesippo, a cui Eusebio si riferisce, ha potuto ingannarsi), non abbia subito l'influsso di congetture tendenti a identificare due persone differenti con una sola? Da una parte la convergenza delle tradizioni può dimostrare la certezza circa l'autenticità dei dati – ma può anche rivelare il tentativo degli autori di armonizzare i dati per renderli aderenti ai dati evangelici –; dall'altra, le discrepanze fra le tradizioni mentre possono fungere da conferma dell'oggettività degli autori e della loro onestà nel raccogliere il materiale storico, possono anche manifestare la mancanza di certezza circa i fatti storici trasmessi da queste tradizioni.

[98] Secondo Zorell, *Lexicon*, "Μαγδαληνή", 787, "Maddalena" indica o il luogo della nascita o quello dell'abitazione di Maria. Difatti, abbiamo qui a che fare con l'aggettivo denominativo Μαγδαληνός, ή, όν, derivato da Μαγαδά(ν)/Μαγδαλά(ν) – villaggio della sponda occidentale del Lago di Genesaret (cfr. BDAG, *Lexicon*, "Μαγδαληνή" e "Μαγαδάν", 608) + il suffisso -ηνός, ή, όν, proprio degli aggettivi *etnici* (cfr. Moulton – Howard, *Accidence*, 359). Dato che Jastrow, oltre a parlare di מִגְדָּל (= "torre", "torretta", "Magdala = [la città] vicino a Tiberiade"; cfr. *Dictionary II*, "מִגְדָּל", 726) menziona anche מְגַדֶּלֶת (= "tutrice dei bambini" o "parrucchiera" o ancora "serva"; cfr. *Ibid*., "מְגַדֶּלֶת", 726), Ilan, *Jewish Names*, 443-444, afferma che alcuni hanno interpretato l'aggettivo attributivo "Maddalena"

è l'unica persona che trova conferma della sua presenza sia nel racconto della passione sia in quello pasquale in tutti i Vangeli anche se in Luca non è certa (cfr. Mc 15,40.47; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1; Lc 23,49[?].55[?]; 24,10; Gv 19,15; 20,1.18)[99]. Qui appare per la prima volta nel QV ma come si vedrà, la sua attività vera e propria sulla scena evangelica inizierà solo dopo la risurrezione di Gesù (cfr. 20,1-2.11-18). Maria Maddalena rimane insieme alle altre donne presso la croce del Signore e sarà anche testimone degli avvenimenti svoltisi sul Calvario.

4.3.3. Gesù affida il discepolo amato a sua madre (19,26)

La narrazione riportata in 19,26 viene costruita diversamente da quella dell'unità precedente: mentre in 19,24h-25 lo scenario è stato presentato come se il lettore guardasse la croce *da lontano*, ora l'inquadratura lo avvicina a Gesù e agli altri protagonisti[100]. L'attenzione viene concentrata su particolari visti *da vicino*: si riesce addirittura a scorgere lo sguardo di Gesù sulla madre e sul discepolo e a sentire le sue parole indirizzate a loro che stanno "presso la croce"[101].

Sorprendentemente l'evangelista non parla più delle quattro donne[102], ma solo di una di esse, la madre di Gesù, e inaspettatamente del discepolo amato!

---

come indicante una di queste professioni, probabilmente esercitata da Maria, un'opinione impossibile da verificare e non particolarmente importante ai fini della nostra ricerca.

[99] La mancanza di precisione in Lc 23,49.55 (parla delle donne che avevano seguito Gesù fin dalla Galilea, senza indicare i nomi propri) viene compensata dal terzo evangelista in un testo che non ha paralleli in nessun altro Vangelo: "In seguito [Gesù] se ne andava per città e villaggi, predicando e annunciando la buona notizia del regno di Dio. C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demoni; Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode; Susanna e molte altre, che li servivano con i loro beni" (Lc 8,1-3).

[100] Grasso, *Giovanni*, 731: "Il racconto quindi avanza attraverso un processo di focalizzazione: benché ci sia una presenza plurale delle donne, il crocifisso pone l'attenzione soltanto su una di loro".

[101] Alla domanda se era possibile che le donne e il discepolo potessero udire la voce di Gesù, date le numerosissime immagini che raffigurano la croce di dimensioni piuttosto grandi e considerando le condizioni fisiche di Gesù morente, rispondiamo con le parole di Blinzler, *Prozess*, 179: "Die Höhe des Kreuzes war verschieden. Meist war es aufgerichtet wenig mehr als manneshoch, so dass die Füße des Gekreuzigten den Boden fast berührten ... Jesu Kreuz muss höher gewesen sein als das Normalkreuz ... [considerando Mc 15,32: καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, "*scenda* ora dalla croce", oppure Mc 15,36: περιθεὶς (σπόγγον ὄξους) καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν, "fissò (una spugna di aceto) su una canna e gli dava da bere"] man kann also annehmen, dass *die Füße etwa einen Meter über der Erde zu liegen kamen* ... Jedenfalls ist Jesus wirklich, wie er vorausgesagt hatte, am Kreuz «erhöht» worden (Joh 3,14; 8,28; 12,32-34)" (il corsivo è nostro); similmente Burge, *John*, 528 n. 9. È anche scritto che "stavano *presso* (παρά) la croce", non *sotto* (ὑπό) di essa. Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 550, dubita, comunque, perfino della capacità di Gesù di enunciare qualsiasi parola nelle condizioni in cui si trova: "a man dying of asphyxiation cannot talk!".

[102] Tutte ovviamente rimangono presenti presso la croce e quindi sono testimoni degli avvenimenti accaduti prima, durante e dopo la morte di Gesù.

L'improvvisa comparsa di quel misterioso discepolo può stupire il lettore. Perché non è stato introdotto nella scena insieme alle donne[103]? C'è forse una *distinzione* fra le donne e il discepolo? Sembra di sì, almeno nel senso di una voluta *disgiunzione* fra i personaggi. L'evangelista tuttavia non separa del tutto queste persone; le unisce un elemento notevole: il participio predicativo dell'oggetto, παρεστῶτα (riferito in 19,26b al discepolo amato)[104], che corrisponde perfettamente al sintagma εἱστήκεισαν παρά riguardante le donne in 19,25a; dunque tutte e cinque le persone, le donne e il discepolo, *stavano presso la croce di Gesù*.

L'enigmatica comparsa del discepolo amato presso la croce, come già durante l'ultima cena[105], non invita forse a riconoscerlo anche nell'*altro discepolo* (18,15-16), come pure in *uno dei primi due*, quello anonimo, che seguirono Gesù all'inizio della sua attività (1,35-39)? La maggioranza degli esegeti, con minore o maggiore convinzione, congiunge tutti questi personaggi: il che sembra plausibile anche a noi. Molti inoltre attribuiscono a quel discepolo anche un nome proprio concreto, moltiplicando le loro proposte. Per avere un panorama della varietà di tentativi intesi a decifrare l'identità del discepolo amato si può consultare l'attenta rassegna fatta da Charlesworth[106]. Fedeli al testo giovanneo, considereremo comunque "il

---

[103] Cfr. Brodie, *John*, 548.

[104] Il verbo παρίστημι (παριστάνω), composto dal verbo ἵστημι ("stare", "rimanere") e dal preverbio παρα- indicante prossimità e vicinanza, esprime appunto l'idea dello "stare accanto". Anche se παρεστῶτα dovesse indicare, come a volte viene interpretato, la *vicinanza del discepolo alla madre*, ciò non negherebbe il fatto che *egli contemporaneamente stava presso la croce*, anzi doveva esserci la *doppia vicinanza* per essere indicati l'uno all'altro da Gesù (cfr. 4.2.2. sopra).

[105] Là (13,23) per la prima volta l'evangelista parla *explicite* di lui: εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ... ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς.

[106] Dato il tema della nostra dissertazione non possiamo dispensarci dal citare l'elenco offerto dall'autore (cfr. *Beloved Disciple*, 127-224), nonostante la sua lunghezza: 1. Impossibile decidere l'identità del discepolo amato (Jackson, Dodd, Colson, MacRae, Martyn); 2. Un personaggio ideale, fittizio o simbolico (Scholten, Jülicher, Loisy, Schillito, Goguel, Lindars, Kügler); 3. Un simbolo del profeta apostolico (Kragerud); 4. Un simbolo della Chiesa (Scott, Bultmann, Pamment); 5. Una persona umana reale, la cui identità è andata perduta (Baur, Garvie, Lofthouse, Roloff, Lorenzen, Dauer, Culpepper, Cullmann, D.M. Smith, Thyen, de Jonge, Moloney, du Rand, Becker, Beasley-Murray, Porsch, Byrne, Zumstein, Ruckstuhl, Bonsack, Quast, Collins, Ernst, Grassi, Whiteley, S. Brown); 6. Mattia (Titus); 7. Apollo (Tobler, Dechent, Pétrement); 8. Paolo o "paolinista" (Bacon, Hanhart, Goulder); 9. (l'erede della tradizione di) Beniamino (Minear); 10. L'uomo ricco di Mc 10,17-31 (King, Swete, Erbes, Lewis, Macgregor); 11. Giuda Iscariota (Noack, Griffin); 12. Andrea, fratello di Simon Pietro (Lützelberger); 13. Filippo (Boismard); 14. Natanaele (Gutjahr, Spaeth, Rovers); 15. Lazzaro (Kreyenbühl, Kickendraht, Griffith, Draper, Lewis, Filson, J.N. Sanders, Eckhardt, Brownlee, Léonard, Eller, Nepper-Christensen, Stibbe); 16. Giovanni Marco (Völter, Wellhausen, Weiss, Parker, Johnson, Marsh, Eckle); 17. Giuda, il fratello di Gesù (J.J. Gunter); 18. Giovanni l'Apostolo (MacFarlane, Lofthouse, Strauss, Macdonald, Westcott, Godet, Chapman, Nunn, Bernard, Hoernle, Schlatter, Strachan, Morris, Bruce, Hendriksen, Barrett, Braun, Tasker, Strathmann, de Boor, Smalley, Crane, Michaels, Carson, Voigt, Kaufman, Manns, Schmithals, Whitelaw); 19. Giovanni il Presbitero (F. von Hügel, Bousset, Burney, Dibelius); 20. Giovanni il Presbitero immedesimato con Giovanni Apostolo (Uechtritz, Streeter, Hengel); 21. Uno dei discepoli anonimi di 21,2 (Brown, Schnackenburg). Anche l'autore, Charlesworth (cfr. *Ibid.*, 414-421), propone la sua identificazione [22]: il discepolo amato è Tommaso. Senza tralasciare, infine,

discepolo amato" come un personaggio *senza nome proprio*, che alla luce di 20,2 potrà essere identificato *senza ragionevole dubbio* con "l'altro discepolo" (18,15-16) e che *eventualmente* potrebbe essere riconosciuto anche in quello che accompagnava Andrea (1,35-39). L'omissione del nome della madre di Gesù e del discepolo amato può essere interpretata come un implicito suggerimento dell'evangelista a ritenerere che *l'elemento costitutivo della loro identità* è il loro peculiare rapporto con Gesù[107].

Gesù anzitutto *vede* (ἰδών) la madre e il discepolo, poi dice a lei: "Donna, ecco il tuo figlio", λέγει τῇ μητρί: γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου (19,26d). Nelle parole di Gesù sorprendono due cose: prima il titolo γύναι, poco adatto se rivolto alla propria madre[108], poi la designazione υἱός, con cui inaspettatamente viene definito il discepolo. A prima vista, conformemente alla seconda parte dell'enunciazione di Gesù, si potrebbe aver a che fare qui con la "dichiarazione giuridica d'*adozione*"[109]. L'evangelista però, a parere nostro e della maggioranza degli esegeti, scrivendo Ἰησοῦς οὖν ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητήν, intende indicare non uno sguardo generico rivolto ai presenti, ma un vedere mirato e selettivo, che cerca le persone a cui intende comunicare, anzi "rivelare", qualcosa. Il nesso ἰδών ... λέγει ... ἴδε palesa infatti la presenza di elementi tipici dello "schema di *rivelazione*"[110]. Tale

---

la proposta riportata da de Boer, *Mary Magdalene*, 157-190: il discepolo amato è Maria Maddalena! Concludiamo la rassegna con l'affermazione di Lingad, *Jewish Christians*, 84-85, con cui concordiamo pienamente: "He could not have been a mere fictional figure ... That the Disciple was idealized is clear; but a historical person he must have been".

[107] Cosi Manns, "Femmes", 98, e Chevallier, "Fondation", 345, cui si riferiscono anche Zumstein, *Jean*, 249 n. 13 e Mariano, *Tetelestai*, 121 n. 287. Cfr. inoltre Witczyk, "Historia", 263.287 e n. 75. Certamente, l'assenza del nome della madre di Gesù e del discepolo amato si differenzia dall'anonimato degli altri personaggi del QV. Ha ragione Campbell, *Kinship*, 35-36, quando afferma: "For some commentators, this phenomenon [= the appellation «the mother of Jesus» used instead of «Mary»] places her among the ranks of the Fourth's Gospel anonymous characters. Anonymity functions to create a gap that the reader is invited to fill by identifying with such figures. Although his mother is never identified by name, the fact that she is the mother of *Jesus* provides her with a level of individuation that other unnamed character do not possess" (il corsivo è dell'autrice). Questa opinione conferma quanto abbiamo sostenuto. Sembra inoltre che lo stesso valga con qualche differenza per il discepolo amato.

[108] Campbell, *Kinship*, 35: "Jesus' reference to his mother as γύναι is most unusual"; Serra, *Contributi*, 224 n. 16: "il termine [γύναι] non è mai usato da un figlio rispetto alla madre: né presso gli autori biblici, né dagli scrittori greci, né presso i rabbini"; Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, 360: "Dato che non conosciamo precedenti nelle fonti giudaiche o greco-romane del termine «donna» usato da un figlio per rivolgersi alla madre, questo termine allontana Gesù dalla sua madre biologica"; Keener, *John*, 1144: "Jesus' γύναι may create an aura of distance". Tuttavia Oniszczuk, *Passione*, 184-185 n. 10, riferendosi a Louw – Nida e Caba, suggerisce che il vocativo γύναι possa esprimere (nel greco classico ed ellenistico) "piuttosto la sfumatura di reverenza e non di disprezzo".

[109] Barrett, *John*, 459: "ὁ υἱός σου. The form of words recalls formulas of adoption"; cfr. Wettstein citato in Oniszczuk, "Affinché", 91 n. 17, e in Id., *Passione*, 183 n. 8; Dauer citato in Brown, *John II*, 907.

[110] Cfr. de Goedt, "Schème de Révélation", 142-150, Serra, *Contributi*, 422-423 e Witczyk, "Historia", 266. Il primo autore, riferendosi ad un passo veterotestamentario (1 Sam 9,17), riconosce

considerazione richiede di andare in profondità nella lettura del testo per scoprire il messaggio nascosto nell'apparente semplicità dell'episodio e cogliere il contenuto di questa "rivelazione"[111], che cambia l'identità dei destinatari.

Anzitutto il vocativo γύναι richiama la scena delle nozze di Cana[112]. Vi sono, infatti, numerosi legami lessicali tra i due testi (2,1-11 e 19,26-27): tralasciando le ricorrenze del solo nome Ἰησοῦς, si nota il sintagma ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ (2,1.5; 19,26ac.27b), i termini μαθητής (2,2.11; 19,26b.27ad), λέγω (2,3.4.5[bis].7.8.10; 19,26c.27a), ὥρα (2,4; 19,27c) e in particolare γυνή (2,4; 19,26d); si deve aggiungere infine il sintagma μετὰ τοῦτο – molto raro nel QV[113] – che introduce gli episodi seguenti in 2,12 e 19,28a. In questo contesto ci interessa soprattutto la figura della madre di Gesù che, considerando tutto il Vangelo di Giovanni, appare soltanto ai suoi punti estremi, come un'inclusione[114]. Una serie di costatazioni – entrambi gli episodi sono uniti dalla "madre di Gesù", l'«ora» preannunziata in 2,4 è ormai giunta (13,1; 17,1) e sta per essere portata a compimento (19,27.28-30), la passione di Gesù

esempi analoghi nel QV: 1,29-34; 1,35-39; 1,47-51 e 19,24b-27, prestando all'ultimo più attenzione. Invece Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 323, dubita non solo della possibilità che ci sia la formula d'adozione in 19,26-27, ma anche della presenza della rivelazione. L'autore però considera soltanto l'interiezione ἴδε, trascurando gli altri elementi importanti, presenti in tutti i passi giovannei analizzati da de Goedt ("vedere", βλέπει, ἐμβλέψας, εἶδεν, ἰδών, "dire", λέγει, "ecco", ἴδε).

[111] Si tratta qui di una rivelazione riservata alla madre e al discepolo (cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1020-1021).

[112] Il sostantivo γυνή potrebbe richiamare anche altri testi biblici, che spesso sono interpretati in chiave mariologica, come: il cosiddetto protoevangelo (Gen 3,14-15) in cui, grazie alla "rilettura *tipologica*, l'albero della croce costituisce l'*antitipo* dell'albero del Paradiso e la Madre di Gesù è la nuova Eva, la madre dei discepoli di Gesù, cioè dei viventi, la cui stirpe ha la missione di schiacciare la testa al serpente" (Mariano, *Tetelestai*, 89 n. 169, che si riferisce all'opinione di Manns, "Esegesi", 337; i corsivi sono dell'autore); Ap 12 dove si parla della "donna" e del "resto della sua discendenza", perseguitata dal drago, nell'immagine dei quali si potrebbe vedere la madre di Gesù e i suoi discepoli come i figli adottivi della madre (cfr. Hoskyns, "Genesis", 211-212, a cui si riferisce, con qualche riserva, Keener, *John*, 1143; Brown, *Death of Messiah II*, 1021-1022). Così la madre di Gesù, essendo la γυνή per eccellenza, può essere chiamata la "Madre" di ogni inizio e compimento: "nel Mistero dell'Incarnazione [cfr. 1,14], a Cana, che è l'inizio [ἀρχή] dei segni [cfr. 2,1-12] ed ora qui, nel momento in cui Gesù porta a compimento l'opera del Padre [cfr. εἰς τέλος di 13,1 e τετέλεσται di 19,28.30]" (Mariano, *Tetelestai*, 88). L'autore si riferisce a Segalla, "Madre", 773-785, ma allarga l'attenzione a Gen 1-3 e Ap 12, interpretando l'ἀρχή non solo come "inizio temporale", ma anche come "origine", "principio", "primo elemento", "fondamento", e addirittura come "capo" ed "estremità" (cfr. Romizi, *Greco antico*, "ἀρχή", 218).

[113] Cfr. Oniszczuk, "Affinché", 92 n. 19; Id., *Passione*, 185 n. 11; Mariano, *Tetelestai*, 64 n. 70. In Gv diversamente dall'espressione μετὰ ταῦτα, che conta qualche ricorrenza in più (7x + 1x μετὰ δὲ ταῦτα: quest'ultimo caso non è notato da Oniszczuk; cfr. *Passione*, 187) e indica in modo generico il susseguirsi degli eventi, il sintagma μετὰ τοῦτο (4x) veicola esplicitamente il senso di una serrata sequenza cronologica (cfr. de Goedt, "Schème de Révélation", 147, che si riferisce a Bernard, *John*, 637).

[114] Per Sabbe, "Death", 35, i due testi formano una "eloquent *inclusio*". Ha ragione però Oniszczuk, "Affinché", 92 e n. 18, quando nota che la madre di Gesù viene ricordata anche in 6,42. Non prendiamo tuttavia in considerazione questo testo, dato che la madre non svolge qui nessun'attività ma viene soltanto menzionata *en passant*. È giunto ad una conclusione uguale anche Oniszczuk stesso, riportando tra parentesi questo versetto nel suo studio più recente (cfr. Id., *Passione*, 184 n. 9).

è l'ultimo "segno" (σημεῖον) in rapporto al primo compiuto a Cana – fa sorgere una domanda: il fatto che in 2,1-11 si parli di *nozze*, di un momento cioè in cui viene fondata una nuova famiglia, non suggerisce forse di scorgere nella scena svoltasi presso la croce un avvenimento analogo? Non avrà cioè 19,24h-27 (in parte insieme ai paragrafi adiacenti: 19,23-24g e 19,28-30) qualcosa a che fare con la questione della *formazione di una nuova famiglia*? Difatti, le prime parole di Gesù (ἴδε ὁ υἱός σου, ἴδε ἡ μήτηρ σου – 19,26d.27b) rinviano al campo semantico della *consanguineità*, sono termini appropriati per una *famiglia*. In realtà una nuova famiglia nasce ai piedi della croce, quando alla "donna" e al "discepolo" Gesù attribuisce l'identità di "madre" e di "figlio"[115].

4.3.4. Gesù affida sua madre al discepolo amato (19,27)

Il "testamento"[116] che Gesù pronuncia dalla croce non si conclude con la dichiarazione indirizzata alla madre; anche il discepolo è destinatario diretto, non solo indiretto (19,26), delle parole del maestro. Come nell'unità precedente e usando lo stesso schema di rivelazione, Gesù si rivolge "poi" (εἶτα) anche al discepolo con un annuncio personale: ἴδε ἡ μήτηρ σου, "ecco, tua madre"[117]. Unendo queste parole

---

[115] Usando, nel contesto della passione di Gesù, i termini della realtà umana ("famiglia", "madre", "figlio") indichiamo, certamente, qualcosa di *analogo* ma diverso e superiore.

[116] Intendiamo qui il termine "testamento" non come *genere letterario*, ma nel senso patristico ricordato da Manns, "Femmes", 103-104: "Les Pères de l'Église avaient tendance à presenter Jn 19,25-27 comme le testament de Jésus. Pour Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie et Augustin la scène n'est que l'acte d'un fils aimant qui, avant de mourir, confie sa mere à son disciple préféré. Or, *du genre littéraire du Testament nous n'avons que peu d'éléments*" (il corsivo è nostro).

[117] Il gesto di Gesù di affidare la madre al discepolo è visto sotto tre aspetti: *primo*, come compimento del comandamento che ordina di "onorare il padre e la madre" (Piscator, *Secundum Johannem*, 715: "Quod Jesus commendat matrem Johanni ... exemplum est pietatis erga parentes"; Aretius, *Commentarii*, 1028: "In persona Christi discant filii debitam provisionem parentibus exhibere"; Van Tilborg, *Love in John*, 94: "Jesus acts as the obedient son who absolutely fulfils the command of *kubbud ab we'em*"; cfr. Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Teofilatto, Eutimio, Cirillo di Alessandria, Knabenbauer, Lagrange, Lebreton, Wikenhauser e Van den Bussche citati in de La Potterie, "Parole", 1.4 nn. 1.10; Agostino, Tommaso d'Aquino e Schürmann citati in Brown, *Death of Messiah II*, 1021; Ridderbos, *John*, 612); *secondo*, il gesto di Gesù è visto anche come espressione della sua *sollecitudine per i suoi discepoli*, consegnati alla cura spirituale della madre, che diventa così loro *madre spirituale* (cfr. de Goedt, "Schème de Révélation", 150; Wilkens, "Maria, Mutter der Kirche", 263: "... *Mutter* aller Glaubenden ..."; Gächter, Braun, Schelkle, Thurian e Fuillet citati in de La Potterie, "Parole", 1 n. 1; Serra, *Contributi*, 303-429); *terzo*, il gesto di Gesù invita al *mutuo servizio*, cioè a compiere i doveri di pietà (*pietatis officia*) tra la madre e il discepolo (cfr. Cignelli, "Maria – Giovanni", 328-332, che cita Ambrogio). Un'altra interpretazione vede nel *discepolo amato il rappresentante dei cristiani* (Origene) per i quali la *madre di Gesù*, *figura della Chiesa* (Ambrogio, Efrem), è una madre che dà loro la vita nel battesimo (cfr. Grasso, *Giovanni*, 731: "La donna ... rappresenta la chiesa, mentre il discepolo il credente"). Nell'interpretazione simbolica dell'esegesi moderna, c'è chi riconosce nella madre e nel discepolo il simbolo dei "nuovi Adamo ed Eva che obbediscono" mentre quelli primi

di Gesù al discepolo a quelle dette prima alla madre emerge una *nuova relazione*, caratterizzata dalla *reciprocità*: la madre e il discepolo sono affidati l'uno all'altro[118]. L'uno e l'altro non sono più soltanto "*di Gesù*" – la madre *di Gesù* e il discepolo *di Gesù*[119] – ma entrambi sono ora strettamente uniti anche *fra loro* dalla parentela più stretta: *madre e figlio*[120]. Non sul piano naturale, dove "il figlio" resta Gesù, ma su quello adottivo: è comunque un rapporto di reciprocità profonda, tanto da fare uso dei pronomi possessivi (ὁ υἱός σου, ἡ μήτηρ σου); il fatto che questi siano propri anche dell'alleanza ha messo il gesto di Gesù in connessione pure con questo tema[121].

Le parole di Gesù hanno una straordinaria *virtus* performativa[122], sono costitutive di nuovi rapporti, che ci proponiamo di mettere in luce. Essenzialmente fondano il rapporto tra sua madre e il discepolo amato: le parole che rivolge alla prima (§ 4.3.3) si completano con quelle rivolte al secondo (§ 4.3.4). Le prendiamo

---

non hanno obbedito (Witherington); c'è chi vede nella madre di Gesù *l'eredità d'Israele* ora affidata ai *cristiani raffigurati nel discepolo* (Strachan), oppure chi identifica la *madre con i giudeo-cristiani* e il *discepolo con i cristiani di provenienza pagana*, affermando che i primi devono formare una famiglia con i secondi (Bultmann). Brown, *Death of Messiah II*, 1022-1023, critica quest'ultima opinione. Kysar, *John*, 289, definisce alcune delle interpretazioni sopraelencate (a cominciare da quella di Bultmann) come "farfetched and examples of «eisegesis»".

[118] Cfr. Campbell, *Kinship*, 39-40: "Jesus establishes a new relationship between his mother and the Beloved Disciple [*which* is about more than providing for the future care of the mother of Jesus]: the latter [= BD] is to assume Jesus' role in relationship to her, and she now has some kind of duty toward him as well".

[119] Madre e discepolo, dei quali non è detto il nome, sono identificati mediante il loro rapporto con Gesù, come la *sua* madre e il *suo* discepolo; proprio in base a questo rapporto Gesù ha il diritto di disporre nei loro riguardi, di affidare la madre al discepolo e viceversa.

[120] In questo modo 19,26-27 s'iscrive nelle altre numerose immagini di "famiglia" del QV. Riferendosi a Stibbe, *John as Storyteller*, 159, scrive Sabbe, "Death", 40-41: "Jesus' own house and his own people – τά ἴδια and οἱ ἴδιοι (1,11); the description of the children of God (1,12); Jesus' particular family – his unbelieving brothers (7,5); his oneness with his Father (10,30); the perspective of a new home for the believers (14,1-3); not being left as orphans (14,18); the Jews at the point of losing their home to be given to the disciples (8,35-36); the suffering and joy of the woman when her hour has come (16,21)".

[121] Manns, "Femmes", 105, osserva: "Reste une autre possibilité pour caractériser le genre littéraire: Jn 19,25-27 pourrait reproduire une *formule d'alliance*. La formule de réciprocité: «Voici ton fils» et «Voici ta mère» rappelle les *formules d'adoption* de Ruth 1,16; Os 2,25; Jer 24,7 et Ez 36,28". È da ricordare anche l'affermazione di Karlsen Seim, "Women", 66, benché si riferisca a un diverso passo giovanneo, alle parole di Gesù alla Maddalena: "In Jesus' word to Mary in 20,17 there is a combination of *covenant* («my God and your God») and *kinship* («my brethren», possibly «brothers and sisters», «my father and your father») terminology" (i corsivi delle due citazioni sono nostri). Serra, interpretando 19,25-27 come formula di alleanza (cfr. *Contributi*, 419), vede nella Madre di Gesù la sua "Sposa" (*ibid.*, 410-412) che, alla luce dei numerosi passi veterotestamentari ed extrabiblici (giudaici), svolge la sua Maternità in un modo simile a quello della "Alleanza e Maternità del Sinai e di Sion-Gerusalemme" (*ibid.*, 416-418; cfr. Id., *Madre di Gesù*, 365-421).

[122] Cfr. Culpepper, "Passion", 30; Mariano, *Tetelestai*, 120.

in considerazione entrambe, ma tenendo come punto di osservazione la figura del discepolo, che ora più che mai si trova "nell'ora della prova".

19,26d.27b: ἴδε ὁ υἱός σου / ἴδε ἡ μήτηρ σου.

Discepolo, figlio, fratello. Le prime parole di Gesù sono per la madre[123], a cui chiede di riconoscere nel discepolo amato il suo figlio; le altre sono per il discepolo, a cui dà come madre la sua madre. Gesù fa un dono al discepolo che, unico tra tutti, ha avuto il coraggio di seguirlo fin sotto la croce: gli dona il suo titolo di figlio, compie una sostituzione[124], lo mette al suo posto di fronte alla madre. Mentre con la sua morte sta per sottrarsi agli occhi e alle cure di sua madre, le dà un altro figlio, di cui prendersi cura e che a sua volta avrà cura di lei. Per la madre ciò comporta senza dubbio un abbassamento: da madre del maestro a madre del discepolo[125]. Per il discepolo è invece un innalzamento: da discepolo a figlio. Senza perdere la condizione di discepolo di Gesù acquisisce quella di figlio della madre di Gesù. È un doppio onore[126]: prende il posto di Gesù come figlio della stessa madre, e diventa così fratello di Gesù[127]. Da discepolo a figlio, da figlio a fratello[128].

---

[123] Brown, *Death od Messiah II*, 1020, vede in questa precedenza un segno di particolare interesse dell'evangelista per la madre di Gesù. Di fatto in questo modo rende anche più armoniosa la narrazione: dalla madre si passa al discepolo, che con l'atto del "prendere la madre in casa sua" conclude la scena in modo appropriato.

[124] Origène, *Jean I*, 70: "Φησὶ δὲ Ἰησοῦς τῇ μητρί· «ἴδε ὁ υἱός σου» καὶ οὐχί «ἴδε καὶ οὗτος υἱός σου»"; Tertulliano, *Contro gli eretici*, 57: "[il Signore] affidò [Giovanni] a Maria come figlio *in vece sua*"; Knabenbauer, *Commentarius*, 559: "dicitque Jesus matri: ecce filius tuus, et non: ecce etiam hic est filius tuus"; Ridderbos, *John*, 613: "As Jesus dies, he replaces himself with the disciple whom he loves, and that in accordance with the apostolic rule «he who receives you receives me» [cfr. 13:20; Mt 10,40], which in this extreme situation he applies to both Mary and this disciple" (il corsivo è nostro).

[125] Gli aspetti "in ribasso" di tale sostituzione sono ulteriormente sviluppati da a Lapide, *Commentaria*, 616: "En loco mei tibi in filium assigno Joannem; nimirum pro Deo hominem, pro magistro discipulum, pro filio naturali adoptivum ... Commendat Christus matrem Joanni, quem eidem pro se in filium substituit, ut tam matri de tali filio, quam Joanni de tali matre prospiciat".

[126] Bengel, *Gnomon*, 377: "Ita Jesus nomine suo quasi impertito Johannem honoravit".

[127] Caratteristica abbastanza scarsamente evidenziata nei commentari e negli studi, notata comunque da a Lapide, *Commentaria*, 617: "meruit ergo ipse ut a Jesu quasi in fratrem adoptaretur"; Manns, "Femmes", 105: "Jésus reconnaît en eux d'authentiques enfants de Dieu qui sont devenus ses frères"; Brown, "Women", 698; Bampfylde, "John", 258; Cignelli, "Maria – Giovanni", 311: "Gesù è davvero il «fratello buono»" (con il riferimento a Tertulliano, *De carne Christi* 17,6 [p. 905: "bonum fratrem"]); Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa*, 409; Oniszczuk, *Passione*, 183-184: "Il discepolo è istituito fratello di Gesù tramite la maternità di Maria", e aggiunge: "Il Padre del Figlio diventa anche il Padre del discepolo amato e di tutti coloro che egli rappresenta qui, i credenti cioè che ne seguiranno le orme, ampliando questa nuova famiglia" (*Ibid*., 197).

[128] È giusto notare tutti e tre i termini, in particolare quello di fratello, che in 19,26-27 è solo sottinteso. Essendo Gesù il punto di riferimento, a nostro parere il rapporto "fraterno" con lui nobilita il discepolo più del fatto di essere diventato figlio della madre di Gesù. Ma il rapporto tra madre e figlio è la condizione di quello tra fratelli.

Il discepolo e i discepoli. L'accrescimento delle note personali dell'identità del discepolo amato non sono riservate esclusivamente a lui, perché quel discepolo, definito come "quello che Gesù amava", rappresenta tutti i discepoli, anche quelli "dispersi" (16,32) e futuri[129]. Quest'affermazione non è gratuita o solo un "pio desiderio". È il QV stesso che apre questo orizzonte e chiama i discepoli di Gesù "fratelli del Signore". Prima della Passione in Gv vi è una chiara distinzione tra i *discepoli* di Gesù e i suoi *fratelli*[130], anzi una contrapposizione[131]; dopo la passione invece il Risorto manda Maria Maddalena dai suoi discepoli che ora chiama "fratelli": πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου (20,17). La narrazione continua identificando i due titoli: "Maria di Magdala andò ad annunciare ai *discepoli* (τοῖς μαθηταῖς): «Ho visto il Signore!» e ciò che le aveva detto" (20,18)[132]. I discepoli stessi si chiamano fratelli: "Si diffuse tra i *fratelli* (εἰς τοὺς ἀδελφούς) la voce che quel discepolo non sarebbe morto" (21,23). Dei fratelli (e cugini) di Gesù "secondo la carne" il QV non parla più.

Riunire i figli di Dio. L'ampliamento d'orizzonte dal discepolo amato a tutti i discepoli è nella linea di attuazione della parola che Gesù aveva detto rispondendo al desiderio dei Greci: "Vogliamo vedere Gesù" (12,21). Saranno esauditi quando sarà crocifisso: "Quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me"[133]. Allora si compirà anche l'involontaria profezia di Caifa: il commento dell'evangelista in 11,51-52 allude appunto alla nuova famiglia dei "figli di Dio che erano dispersi" e che Gesù ha radunato offrendo se stesso sulla croce "per" (ὑπέρ) loro[134]: οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.

19,27cd: ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια.

L'esecuzione del testamento: ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτήν. La scena svoltasi presso la croce non termina con la duplice dichiarazione di Gesù. La parola del Maestro trova

---

129 Cfr. Manns, "Femmes", 102: "Quant au disciple bien-aimé il est l'image de tous les disciples de Jésus"; Langkammer, "Last Will", 106: "Gregory [of Nicodemia] ... tells us that ... all the disciples [are] represented by John"; ugualmente Cignelli, "Maria – Giovanni", 311, scrive: "Si tratta di un dono individuale e collettivo insieme, fatto cioè dal Signore e Maestro al discepolo credente e, in lui, a tutti i credenti di ogni tempo e luogo"; Panimolle, *Giovanni*, 409: "... discepolo, il quale personificava i seguaci del Cristo ... Il discepolo amato, rappresentante di tutti i credenti"; Serra, *Contributi*, 412-416: "Il «discepolo che Gesù amava» – «figura» di tutti i credenti".

130 Sono presentati come due gruppi distinti: οἱ ἀδελφοὶ [αὐτοῦ] καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (2,12); "I suoi fratelli (ἀδελφοὶ αὐτοῦ) ... dissero: «... Va' nella Giudea, perché anche i tuoi discepoli (οἱ μαθηταί σου) vedano" (7,3).

131 C'è distanza tra Gesù e i suoi fratelli: "Neppure i suoi fratelli (οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ) infatti credevano in lui" (7,5); ai suoi fratelli dice: "Il mondo non può odiare voi, ma odia me" (7,7); ai discepoli invece dice: "Se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me" (15,18).

132 Cfr. Culpepper, *John*, 63.

133 Cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1019.

134 Moloney, "Jews", 33: "The theme of «gathering» comes to a climax in 19:25-27"; cfr. Manns, "Femmes", 102; Culpepper, *John*, 63.

risposta nella pronta esecuzione del discepolo. La *rivelazione* fatta da Gesù riguardo all'identità della madre e del discepolo era anche una richiesta a lui di impegno concreto per lei. Tale richiesta è implicita nel testo, come implicita è l'accettazione della "sostituzione" del figlio da parte della madre; ma il gesto del discepolo di prendere con sé la madre rende esplicite entrambe[135].

Il tempo: ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας. L'evangelista non intende indicare un determinato spazio cronologico del giorno, come se il discepolo avesse eseguito l'ordine di Gesù abbandonando il Calvario prima della morte del maestro[136]; la circostanza temporale ha piuttosto la funzione di far rientrare quel "testamento" e la sua esecuzione nel contesto dell'Ora di Gesù. *L'Ora è il tempo dei doni:* anzitutto il dono supremo che Gesù compie di sé in amorosa obbedienza al Padre col "bere il calice" della Passione – il calice che il Padre gli ha dato (ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ – 18,11c). Dal Padre aveva ricevuto in dono anche i discepoli (οὓς δέδωκάς μοι – 18,9c; cfr. 6,37.39: πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει; 17,6: σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας)[137], ora è lui a donare il discepolo amato – e in lui tutti i discepoli – alla madre e la madre al discepolo (ἴδε ὁ υἱός σου / ἴδε ἡ μήτηρ σου – 19,26d.27b)[138]; per questo doppio dono Gesù porta a compimento il disegno del Padre di fare dei credenti la sua famiglia (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ – 1,12). Che il discepolo "da quell'ora" prenda con sé Maria, madre di Gesù e madre sua, significa che entrambi hanno accolto il dono[139].

Il luogo: εἰς τὰ ἴδια. È l'ultima delle tre ricorrenze del sintagma nel QV (1,11; 16,32; 19,27)[140]. Ci domandiamo dove il discepolo abbia accolto la madre di Gesù.

---

[135] Piscator, *Secundum Johannem*, 715: "Item, quod Johannes ad commendationem Jesu, Mariam statim ad se recipit, exemplum est promptitudinis atque alacritatis in perficiendis mandatis Christi". Anche se il soggetto del verbo è "il discepolo", non si può sottacere una certa "attività" della madre di Gesù. Come afferma giustamente Oniszczuk, *Passione*, 184: "il testamento di Gesù è accolto tramite la mutua accettazione di questo nuovo rapporto da Lui voluto: l'accettazione *esplicita* da parte del discepolo che prende «da sé» Maria, e *implicita* da parte della madre di Gesù che consente".

[136] Questa è l'interpretazione di Bernard, *John*, 637. Invece Feuillet, "Femme", 179-180 e de La Potterie, "Intimité", 121-122, insistono sul significato teologico dell'ὥρα.

[137] Del duplice *dono* (i *discepoli* e il *calice*), elargito dal Padre, parla anche Oniszczuk, *Passione*, 38.

[138] Anche Mariano, *Tetelestai*, 121, ravvisa la realtà del *dono* nella "scena presso la croce". Si noti che viene qui incluso un aspetto sottinteso del dono della *nuova identità*: *i figli della madre* di Gesù (= i discepoli) diventano anche *fratelli* del maestro.

[139] Considerando che un "dono", per raggiungere il suo scopo, deve essere accolto, possiamo affermare che l'evangelista ha presentato la scena in tutta la sua "integrità": il discepolo amato risponde subito – "da quell'ora" – alla rivelazione di Gesù, accogliendo il dono sollecitamente.

[140] De La Potterie, "Parole", 28-32, e Hoskyns, *Fourth Gospel*, 530, notano il parallelismo antitetico fra 16,32 e 19,27. La fuga dei discepoli durante la passione (16,32) acquista maggiore rilievo quando si considera la ricorrenza del sintagma εἰς τὰ ἴδια nel prologo (1,11): "venne fra i suoi (εἰς τὰ ἴδια), e i suoi non lo hanno accolto": tra questi vi sarebbero anche i discepoli quando lasciano solo il maestro. L'abbandono dei discepoli, che Gesù predice loro nell'ora della prova (16,32), viene "risanato" dall'opera del discepolo amato (19,27). Infatti non tutti hanno respinto Gesù (1,11). Il v. seguente del

Oltre alle indicazioni date sopra (cfr. § 4.2.3), notiamo qui che l'espressione viene intesa in tre modi: materiale "a casa propria"[141], spirituale[142], e misto[143].

Il verbo prendere: ἔλαβεν. Nelle scene che si svolgono vicino alla croce il verbo prendere ritorna tre volte introducendo sempre contenuti differenti: i soldati prendono le vesti di Gesù (ἔλαβον τὰ ἱμάτια αὐτοῦ – 19,23b), il discepolo amato prende con sé la madre di Gesù (ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτήν – 19,27d), Giuseppe

---

Prologo parla della realtà di cui il discepolo amato è stato partecipe presso la croce: "A quanti però lo hanno accolto (ἔλαβον αὐτόν) ha dato potere di diventare figli di Dio (τέκνα θεοῦ)" (1,12). Certo, v'è qui una differenza consistente nello scambio di parole (αὐτόν [1,12] ≠ αὐτήν [19,27] come pure τέκνα θεοῦ [1,12] ≠ ὁ υἱός σου [19,26]), ma si potrebbe citare l'affermazione di Feuillet, "Adieux", 486: "recevoir Jésus et recevoir la mère de Jésus ... c'est tout un" (ugualmente Manns, "Femmes", 103; cfr. inoltre de La Potterie, "Parole", 38). A partire dai due testi posti alle estremità del QV (1,11-12; 19,27) si può affermare che presso la croce è stata costituita una nuova *familia Dei* (cfr. Manns, "Femmes", 99.101.111; Karlsen Seim, "Women", 62-63.65; Chevallier, "Fondation", 345; Ridderbos, *John*, 614; Marchadour, *Personaggi*, 73; Grasso, *Giovanni*, 732).

[141] "Questo significato *concreto* è certamente il più evidente" (Mariano, *Tetelestai*, 90 e n. 173; il corsivo è dell'autore). L'esegeta italiano si appoggia sui contributi di Neirynck ("ΕΙΣ ΤΑ ΙΔΙΑ", 357-365; "Traduction", 83-106 e "John 19,26-27", 431-434). Neirynck, sottolineando il significato materiale del sintagma εἰς τὰ ἴδια, non nega la possibilità di sensi diversi. Per esempio, in "John 19,26-27", 431, respinge l'accusa di Brown quando quest'ultimo gli obietta di avere negato il significato teologico del passo giovanneo. De La Potterie, "Parole", 16 n. 49, a sua volta, enumera alcuni esegeti che interpretano il sintagma εἰς τὰ ἴδια nel senso materiale ("con sé", "a casa sua"): Salmeron, Arias Montanus, a Lapide, Grotius, Bengel, Rosenmüller, Lücke, Tholuck, Luthardt, Godet, Weiss, Zahn, Westcott, Loisy, Lagrange, Ceuppens, Bauer, Tillmann, Strathmann, Bernard, Hoskyns, Barrett, Bultmann, Wikenhauser, Van den Busse, Brown, Schürmann e Dauer. Se il discepolo amato equivale a quell'*altro discepolo* (18,15-16), conosciuto dal sommo sacerdote, diventa meno problematico interpretare 19,27cd, perché diviene più verosimile il fatto che egli abbia la propria casa a Gerusalemme.

[142] "D'après cette interprétation, qui remonte à saint Ambroise, τὰ ἴδια n'est pas à prendre ici au sens materiel («maison, habitation»), mais désigne les «biens spirituels» du Disciple, ce qu'il a «en propre» précisément comme Disciple: concrètement, c'est son espace intérieur, son intimité, sa vie de foi; c'est dans ce milieu spirituel qu'il accueille maintenant la Mère de Jésus comme sa propre mère" (de La Potterie, "Intimité", 84). Della stessa opinione sono anche Gallus, Bernard, Mollat, Schnackenburg, McHugh e Thurian, citati da de La Potterie (*Ibid*., 84 n. 2), il quale afferma (p. 100) che il sintagma λαμβάνειν τινά εἰς τὰ ἴδια è tipicamente giovanneo e non trova uguale nella letteratura greca. Nelle pp. 98-119 l'autore critica l'interpretazione esageratamente materiale (e, secondo l'autore, non sempre conseguente, come in 16,32) dell'espressione εἰς τὰ ἴδια data da Neirynck, "ΕΙΣ ΤΑ ΙΔΙΑ", 357-365. De La Potterie giunge infine alla conclusione che anche la sua traduzione (*le Disciple l'accueillit dans ses biens*; "Parole", 35) è ancora "troppo materiale", perciò, riferendosi a Sap 8,18 (περιῄειν ζητῶν ὅπως λάβω αὐτὴν εἰς ἐμαυτόν, "andavo cercando il modo di prenderla [= la Sapienza] con me") e a Epifanio (*Il l'accueillit auprès de lui-même*, πρὸς ἑαυτόν), ha suggerito la traduzione *le disciple l'accueillit dans son intimité*. L'opinione di de La Potterie viene condivisa da Grasso, *Giovanni*, 733.

[143] Brown, *Death of Messiah II*, 1023-1024, prendendo una posizione intermedia tra le opinioni di Neirynck e de La Potterie, interpreta τὰ ἴδια come "special discipleship that Jesus loves". Facciamo infine notare che nella nostra *traduzione* ("il discepolo la prese in casa sua") abbiamo cercato di essere fedeli al senso dell'espressione idiomatica, ma nello stesso tempo tenendo conto del significato letterale ("fra le sue cose proprie") e dell'*interpretazione* più ampia, presentata da de La Potterie (similmente fa Oniszczuk, *Passione*, 182, traducendo εἰς τὰ ἴδια come "da sé"; cfr. BCEI: "E da quell'ora il discepolo l'accolse con sé").

e Nicodemo prendono il corpo di Gesù (ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ – 19,40a). Vedremo più avanti (§ 4-5) il parallelismo tra il secondo e il terzo caso, esaminiamo ora quello tra il primo e il secondo. Si distinguono sia per il soggetto sia per l'oggetto del verbo. Nel primo caso il soggetto sono i soldati, nel secondo è il discepolo amato; nel primo caso l'oggetto sono le vesti, nel secondo una persona, la madre di Gesù[144]. Differenti sono anche gli atteggiamenti interiori che animano l'atto del prendere: i soldati si impossessano delle vesti e della tunica di Gesù spogliandolo con la forza e sottraendogli con la violenza del vincitore sul vinto la sua ultima proprietà materiale; il discepolo invece prende con sé la madre di Gesù come dono consegnatogli dal Figlio[145]. Lo stesso verbo quindi accomuna attori diversi e azioni chiaramente contrastanti. Oltre alla contrapposizione tra i soldati che "si dividono le vesti" e le donne che "stanno presso la croce" ad assistere il Crocifisso morente, si ha allora il contrasto anche tra i soldati e il discepolo. Esso si svolge sul piano dell'agire (ἔλαβον/ἔλαβεν)[146]. Il confronto si accentua proprio tra i soldati e il discepolo: infatti la divisione delle vesti culmina nel "prenderle"; lo "stare" delle donne registra un crescendo quando Gesù "rivela" il suo testamento, e questo raggiunge lo scopo quando il discepolo "prende in casa sua" la madre di Gesù, che ora è anche madre sua[147]. Inoltre, mentre i soldati "prendono" le vesti confermando la loro divisione, la tunica indivisa può ben simboleggiare l'unità della nuova famiglia, che si raduna in casa del discepolo, rappresentante dei discepoli della cerchia immediata di Gesù (ἵνα ὦσιν ἕν – 17,22), di quelli che mediante la parola di questi crederanno in Cristo (περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, ἵνα πάντες ἓν ὦσιν – 17,20-21) e di tutti i figli di Dio ancora "dispersi" (ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν – 11,52)[148].

[144] Nonostante questa differenza tra gli oggetti, notiamo due caratteristiche che in un certo modo li giustappongono: le vesti sono l'ultimo possesso di Gesù; la madre – l'ultima persona (la più cara e vicina) che era "sua". Un'altra connessione tra le vesti e la madre può consistere nel fatto che essi, forse, sono stati prodotti appunto dalla madre (cfr. Blinzler, *Prozess*, 183).

[145] Serra, *Contributi*, 427: "In casi come questi, λαμβάνω è praticamente sinonimo di πιστεύω ... Bisognerà dunque tradurlo con «accogliere». Suppone infatti la disposizione interiore di chi riceve, quasi la sua apertura verso la persona accolta".

[146] Commenta la scena in maniera simile Heil, *Blood and Water*, 95: "The hostile Roman soldiers *rapaciously* took (ἔλαβον) for themselves the clothes and tunic of the Jesus they crucified (19:23). *In contrast*, the beloved disciple, obeying the request of the dying Jesus, *graciously* took (ἔλαβεν) the mother of Jesus into his own community of people (19:27)" (i corsivi sono nostri). Sorprende invece l'interpretazione di Oniszczuk, *Passione*, 180 che, collegando 19,23-24 con il testo precedente (19,17-21), mette in evidenza la contrapposizione "tra il *rifiuto* dei Giudei e l'*accoglienza* dei soldati": ci sembra piuttosto strano scorgere nell'atto della *spogliazione* un gesto di *accoglienza* benevola nei confronti di Gesù.

[147] È giusto notare che il contrasto tra ἔλαβον dei soldati ed ἔλαβεν del discepolo amato, mette in rilievo il tema del "dono", accennato poco prima (cfr. "*Il tempo*: ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας").

[148] Cfr. Barrett, *John*, 459: "If ... χιτών of Jesus [is] a symbol of the unity of the Church gathered together by his death, we may here [19,27] see an illustration of this unity"; Serra, *Contributi*, 304: "Com'è noto, la tunica di Gesù non lacerata dai soldati è stata considerata fin dall'età patristica come

4.3.5. Cinque seguaci di Gesù (19,25-27)

Le discepole. Nell'introduzione della tesi (cfr. § 1.5) ci eravamo chiesti se non si possano includere nel numero dei seguaci di Gesù anche queste donne. Non è sufficiente forse l'aver seguito Gesù fin presso la croce, quale segno della loro fedeltà nell'«ora della prova» – come quella del discepolo amato – e l'essere state testimoni anche delle ultime parole di Gesù, per essere annoverate fra i discepoli del Signore[149]? Queste circostanze sono argomenti convincenti a favore di una risposta positiva. Di fatto non mancano esegeti che senza esitazione riconoscono l'identità discepolare delle donne che stavano presso la croce di Gesù[150].

Un maestro deve avere almeno 5 discepoli. Guardando la scena descritta in 19,24h-27 abbiamo quindi a che fare con quattro discepole di Gesù e un discepolo. È interessante notarne il numero: 4 + 1 = 5. A nostro parere la scena svoltasi presso la croce, alla fine della vita terrena di Gesù, è parallela a quella che sta all'inizio (1,35-51), con cui forma un'*inclusione*: qui è descritta la chiamata dei primi cinque discepoli[151], là sono presenti quattro discepole e un discepolo. Il numero 5 è significativo non solo quale elemento di connessione dei due testi (1,35-51 e 19,24h-27), ma anche come conferma della condizione discepolare delle donne. Infatti, in riferimento ad una tradizione ebraica risulta che da un "candidato rabbino" si esigeva che avesse

---

simbolo dell'unità della Chiesa. Il simbolo diverrebbe realtà nell'unione tra la madre di Gesù e il discepolo amato, entrambi figura della Chiesa"; cfr. Id., *Madre di Gesù*, 297 n. 56 e Id., *Marie*, 104-110.

[149] Ciascuna di esse sarebbe una μαθήτρια, come in At 9,36 ("A Giaffa c'era una discepola chiamata Tabità...") o, per esempio, nel *Vangelo di Pietro* XII, 50 (cfr. Mara, *Évangile de Pierre*, 62-63: "Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνή, μαθήτρια τοῦ Κυρίου ... Marie Madeleine, disciple du Seigneur").

[150] Cfr. Manns, "Femmes", 101.111; Barrett, *John*, 458; Keener, *John*, 1141; Corley, "Women", 181; Rena, "Women", 146; Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, 359; Karlsen Seim, "Women", 63.

[151] Uno dei primi due discepoli (1,35-39) è rimasto anonimo; secondo molti studiosi non è del tutto inverosimile identificarlo con il discepolo amato. In questo caso egli apparirebbe anche nella scena finale dell'attività terrena di Gesù (19,24h-27), mentre il secondo è stato quasi subito individuato dall'evangelista con il nome proprio Andrea (1,40). Entrambi erano prima discepoli di Giovanni Battista. Il terzo ("centrale" rispetto agli altri quattro) era Simon Pietro, condotto presso il maestro da suo fratello Andrea (1,40-42). Il quarto (Filippo) è stato l'unico ad essere chiamato da Gesù personalmente con la caratteristica espressione ἀκολούθει μοι (1,43), ed è lui ad aver condotto presso Gesù il quinto dei primi discepoli, Natanaele (1,45-51). Il ruolo della testimonianza nel portare a Gesù nuovi discepoli è presente anche in 4,39: "Molti Samaritani di quella città credettero in lui per *(*διά) la parola della donna, che testimoniava" e in 17,20: "Non prego solo per questi, ma anche per quelli che crederanno in me mediante *(*διά) la loro parola". La differenza fra Gv e i Sinottici, nei quali è Gesù che chiama direttamente i discepoli (cfr. Mc 1,16-20; Mt 4,18-22; Lc 5,1-11; ecc.), deriva probabilmente dalla situazione in cui si trovava la comunità giovannea, posteriore rispetto a quella dei Sinottici. Così spiega la questione Crimella, "Dal maestro alle comunità", 158: "Tale comunità percepisce la distanza storica dagli eventi: i destinatari del vangelo non possono vedere tutto quanto Gesù ha fatto. Come potranno allora credere? L'accessibilità alla fede è offerta ormai a distanza, in forma mediata e scritta. Si comprende allora la scelta di porre il *kérygma* testimoniale al livello del Gesù storico: anche i discepoli della prima ora hanno accolto una testimonianza su Gesù invece di essere stati chiamati direttamente".

almeno cinque discepoli[152]. Data la sparizione dei discepoli durante l'arresto di Gesù, la loro presenza è sostituita dalle donne[153]. Grazie a ciò Gesù, non solo durante l'attività descritta nella prima parte del QV (cc. 1–12) e mentre celebrava l'Ultima Cena con i discepoli (cc. 13–17), ma anche nel momento della sua crocifissione e morte, si mostra come un vero e autentico "maestro", circondato dai suoi discepoli e – novità per un rabbi ebreo – anche discepole[154].

[152] Cfr. Bacher, "Christianity", 180; Bauckham, "Nicodemus", 36; Safrai, "Jesus and His Disciples", 99-101; Manns, *Ecce Homo*, 62: "Yehoshuà' aveva allora cinque discepoli, pertanto meritava il titolo di rabbì, quantunque non avesse frequentato le *yeshivòt* dei farisei" (a proposito di Gv 1,35-51); Id., "Encore une fois", 34 e Flusser,"Apostles", 320 e nn. 32-34: "The gospels preserve the echo of a tradition that at first Jesus selected five students, a tradition preserved in the Babylonian Talmud as well (Sanhedrin 43a). As with the disciples, the number is uniformly fixed, though here it is five, even with the names changed. It appears that the number is not random, as indicated by the rabbinic sources [n. 32: «My friend Shmuel Safrai called my attention to the institution of the *five* in rabbinic literature»]: «Rabbi Yohanan ben Zakkai had *five* disciples (m. Avot 2.8); the number of disciples Rabbi Aqiba had during the years of persecution was similarly *five* [n. 33: «b. Yebamot 62a, and compare b. Sanhedrin 14a»]; the Passover Haggada lists *five* sages who were seated in Bene Berak; and the rabbinic sources further speak of a group of *five* sages [n. 34: «t. Miqvaot 7.10, p. 660; t. Tohorot 9.14, pp. 670-671; p. Betzah 3.6.62a; b. Mo`ed Qatan 10a; and see also Tractate Sopherim 1.7: "It happened that *five* elders..."»]. We find, then, that when Jesus selected *five* disciples he was following an approach he received from the world of the sages". Dodd, *Historical Tradition*, 302-306 (specialmente 304) cerca di trovare la corrispondenza fra i dati evangelici e quelli di *bSan* 43a: "«Our rabbis taught: Jesus had *five* disciples, Mattai, Naqai, Netser, Buni, and Toda». Of these names, it seems reasonable to identify מתאי with the ΜατΘαῖος of the Gospels, and תודה with the Θαδδαῖος of Mark". Bauckham, "Nicodemus", 36-37, invece aggiunge: "Naqqai must, as many scholars have agreed, be Nicodemus. But most puzzling name in the list is still Buni ... [because] Buni is the Hebrew name of Naqdimon b. Gurion ... The probable explanation is as follows: ... as Nicodemus was a name repeated in the family, so Buni was its Hebrew equivalent in family usage ... The compiler of the list of the five disciples ... did not know they were the same person". Diversamente sostiene Klausner, *Jesus*, 29: "Nakai ... [es] Lucas ... La mayoría de los eruditos cristianos suponen que Buni es el Nicodemo ... Personalmente opino que Buni es una corrupción de «Iuhanni» o «Iuani», es decir, Juan, el hermano de Santiago, el hijo de Zebedeo". Il nostro riferimento a Bauckham e Klausner non intende risolvere il problema se Naqdimon b. Gurion (il Nicodemo giovanneo?) era o no il Naqqai e/o il Buni del Talmud, ma mostrare come ci sia un tentativo di ricostruire i nomi dei discepoli di Gesù e sottolineare il numero *cinque* dei suoi seguaci, presente nella tradizione giudaica. Notiamo inoltre che "the Bavli takes it granted that Jesus' disciples were executed like their master" (Schäfer, *Jesus in the Talmud*, 77). Occorre infine segnalare una interessante coincidenza con la vicenda di Gesù crocifisso. Parlando dei discepoli del sopramenzionato Yohanan ben Zakkai, Neudecker, "Maestro-discepolo", 71 parla di *quattro discepoli e del "suo discepolo prediletto* Rabbi Eleazar ben Arak" (nelle citazioni il corsivo è nostro).

[153] Con lo scopo di "scuotere" i discepoli di sesso maschile, lettori del Vangelo, con forza commenta la scena Keener, *John*, 1141-1142: "women disciples appear at the cross when ... the male disciples appear to have scattered (16:32) and Peter has denied Jesus ... Given general perspectives on women's courage, however, this emphasis probably shames Jesus' male disciples, calling for greater courage in the future".

[154] A proposito del discepolato delle donne, occorre riportare il commento di Manns, "L'école", 29, che afferma: "Le monde juif du premier siècle était partagé en ce qui concerne la place des femmes. Alors que le *Liber Antiquitatum Biblicarum* du pseudo-Philon proposait une description positive des femmes, les Esséniens et les Pharisiens étaient plus réservés. Les mères des grands prêtres jouent un

Lo status della madre di Gesù. Visto che nel numero dei discepoli sono incluse anche le donne e tra queste la madre di Gesù, ci domandiamo quale sia il suo *status*. Tre cose sono chiare: 1) la sua identità di madre di Gesù e, in forza del testamento del Figlio, anche di madre del discepolo amato, che diventa suo figlio e fratello di Gesù; 2) pur facendo del discepolo un figlio della stessa sua madre come se lo sostituisse a se stesso, Gesù non rinuncia alla propria condizione di figlio[155]; 3) mentre il discepolo è affidato a lei come figlio, lei non è affidata ad altri se non al discepolo come sua madre: evidentemente quindi non condivide con le altre discepole l'identità di "sorella" tra le sorelle di Gesù, titolo che esse hanno acquisito in quanto sue figlie[156]; nella nuova famiglia che nasce presso la croce la sua condizione è quindi quella di madre di Gesù e dei discepoli[157]. La domanda si concentra invece sulla sua identità di discepola di Gesù: può essere madre e discepola insieme? La risposta congiunge effettivamente i due predicati per due motivi. Primo, per il fatto che presso la croce forma con le altre donne e il discepolo amato il numero cinque, segno dell'identità discepolare del gruppo; secondo, più esplicitamente si manifesta discepola di Gesù alle nozze di Cana, quando dice ai servi: ὅ τι ἄν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε, "Fate tutto ciò che egli vi dirà" (2,5), parole che manifestano l'atteggiamento di ascolto e obbedienza tipico del discepolo; atteggiamento con cui accompagna Gesù dal primo "segno", quando "non è ancora venuta l'Ora" (2,4), fino a quando "è giunta l'Ora" (12,23; 13,1; 17,1) e il Figlio dà il segno supremo di obbedienza al Padre,

---

rôle non négligeable dans la littérature rabbinique. Cependant, lorsqu'il est question de l'étude de la Tora de la part des femmes, l'avis des rabbins est partagé: R. Azzai y consent, tandis que R. Eliézer s'y oppose. Jésus transforme la Samaritaine en disciple, permet à Marthe et à Marie de l'appeler Maître et envoie Marie de Magdala auprès des disciples. Il est permis de voir aussi en Marie, la mère de Jésus, le modèle du disciple". In un altro luogo id., "Encore une fois", 34: "La présence des fammes disciples est une nouveauté chrétienne". Similmente afferma Brown, "Women", 698-699.

[155] Altrove abbiamo già notato la mancanza dell'avverbio "anche" nelle parole indirizzate da Gesù alla madre, parole che sembrano operare una sostituzione, come osserva Origène, *Jean I*, 70: "Φησὶ δὲ Ἰησοῦς τῇ μητρί· «ἴδε ὁ υἱός σου» καὶ οὐχί «ἴδε καὶ οὗτος υἱός σου»", "Gesù non dice alla madre: "Ecco *anche questo è* tuo figlio".

[156] Sarebbe interessante esaminare più approfonditamente il titolo di sorella che si alterna a quello di madre, con la prevalenza di questo secondo, attribuiti alla madre di Gesù nell'apocrifo *Dormitio* o *Transitus Mariae*: "Giovanni [il discepolo amato] risponde [a Maria, la madre di Gesù] delicato e premuroso: *Sorella mia Maria, divenuta madre dei dodici nomi* ... Più avanti la chiama: *Maria, madre e sorella mia*. E più avanti ancora, alla presenza degli altri Apostoli: *madre nostra*. Così la chiama anche S. Pietro: *la madre nostra Maria ... la nostra madre*, come pure gli altri Apostoli insieme, tra cui S. Paolo: *Madre, sorella nostra, madre di tutti i salvati*" (cfr. Cignelli, "Maria – Giovanni", 316 [i corsivi sono dell'autore; egli si riferisce a Erbetta, *Assunzione di Maria*, 467-469]). Alle pp. 317 e 322 Cignelli aggiunge che il termine "sorella" può assumere qui il senso *sponsale*.

[157] Cfr. Manns, "Femmes", 98: "Cependant le titre «Mère de Jésus» exprime une réalité plus riche. Marie prend toute sa dimension par rapport à Jésus. Le rôle de la mère de Jésus n'est pas celui de représenter toutes les femmes. Sa position unique lui mérite une place special dans le plan du salut".

con la partecipazione della madre che "sta" presso la croce. La madre del maestro è quindi anche sua discepola[158].

4.3.6. Un cenno all'ultimo paragrafo (X')

Il paragrafo B, che tratta del tema del discepolato, termina con l'opera del discepolo amato (19,27); ma ci sembra opportuno dare un rapido sguardo anche al paragrafo seguente (X': 19,28-30).

Il paragrafo X' si divide in tre unità: nella prima Gesù afferma che tutto è compiuto, eccetto la parola della Scrittura sulla sete (19,28); nella seconda gli danno da bere aceto (19,29); nella terza, dopo aver detto di nuovo che tutto è compiuto, china il capo e spira (19,30).

Anzitutto diamo nelle note una spiegazione delle varie espressioni:

1) μετὰ τοῦτο (19,28a)[159];
2) ἤδη πάντα τετέλεσται (19,28b)[160];

[158] Se si tiene conto del testo lucano dove Maria è lodata per aver ascoltato e creduto alla parola di Dio annunciatale dall'angelo, possiamo dire che la madre di Gesù è diventata tale perché discepola, secondo il commento di s. Agostino: "Quae cum dixisset angelus, illa fide plena, et Christum prius mente quam ventre concipiens" (Sermo 215, 4: PL 38, 1074); si veda all'occasione un testo matteano: "Poi, tendendo la mano verso i suoi *discepoli*, disse: «Ecco mia *madre* e i miei *fratelli*! Perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, egli è per me fratello, sorella e madre" (Mt 12,49-50); cfr. Keener, *John*, 1144: "She is to be a *mother as a disciple*, not a mother and also a disciple. Discipleship must be the larger context in which her role as mother is delimited and defined"; Karlsen Seim, "Women", 63: "[Jesus' mother's] identity and status are revoked and replaced by discipleship as the new form of motherhood". Diversa è l'opinione di Schüssler Fiorenza, *In memoria di lei*, 364-365, che sembra togliere alla madre di Gesù il ruolo di madre della *familia Dei*: "Maria, sua madre ... è chiamata con l'appellativo «donna» e quindi caratterizzata come una delle donne discepole apostoliche ... Alla morte di Gesù si costituisce la «nuova famiglia» dei discepoli, che diventano così fratelli e sorelle ... La comunità giovannea sembra avere una concezione simile a quella di Marco [cfr. Mc 10,29-30], cioè che la «nuova comunità familiare» includerà «madri» e anche fratelli e sorelle".

[159] Si è già detto che, a differenza dell'espressione μετὰ ταῦτα, μετὰ τοῦτο indica una *stretta sequenza cronologica* di un evento rispetto al precedente (cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 329; Grasso, *Giovanni*, 736: "*meta touto* ... non segnala solo una successione di quadri narrativi, ma stabilisce un raccordo tra loro" [a proposito di 19,28a]).

[160] Qui l'avverbio ἤδη, nel contesto di μετὰ τοῦτο, si può tradurre "subito dopo di ciò", "immediatamente", e non necessariamente "già" (cfr. Aristophanes, *Thesmophoriazusae*, 655 [p. 188] citato in Montanari, *Vocabolario*, "ἤδη", 877: "μετὰ τοῦτ'ἤ. subito dopo di ciò"; il significato è confermato anche in Liddell – Scott, *Lexicon*, "ἤδη", 764: "*forthwith; immediately* [§ 2] ... of logical proximity [§ 4]"; BDAG, *Lexicon*, "ἤδη", 434: "marker of logical proximity and immediateness, *in fact*"; Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "ἤδη", 278: "For the idea of «logical proximity and immediateness» ... which underlies this word"; Abramowiczówna, *Słownik II*, "ἤδη", 411 § 4: "*o logicznej bliskości*, właśnie" [= *di una logica vicinanza*, appunto, esattamente]; Ridderbos, *John*, 616 n. 159: "ἤδη ... carries the meaning «now already». The phrase μετὰ τοῦτο also points in this direction"). Ma anche il verbo τετέλεσται di questa proposizione "è collegato ... naturalmente a 19,25-27, inizio del popolo nuovo generato da Gesù dalla croce" (Mariano, *Tetelestai*, 138).

3) ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή (19,28c)[161];
4) λέγει· διψῶ / ἔλαβεν τὸ ὄξος (19,28de.30a)[162]. Sete e bere reale e simbolico:
– compie la Scrittura (Sal 22[21],16; 42[41],2-3; 63[62],2; 69[68],22)[163];
– richiama l'idea del calice (18,9cd)[164];
– simboleggia la missione affidatagli dal Padre[165];
5) κλίνας τὴν κεφαλήν (19,30d)[166];

[161] Di solito la proposizione è interpretata in riferimento a ciò che segue (cfr. Zumstein, "Johannes 19,25-27", 145; Beutler, "Schrift", 303), vale a dire a λέγει· διψῶ (19,28de), come in 19,31bd. A volte è interpretata anche in relazione al contesto precedente (μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται – 19,28ab), compresa la scena descritta in 19,24h-27 (cfr. Bampfylde, "John", 247-260, criticato da Mariano, *Tetelestai*, 173-175; Abbott citato in Bernard, *John*, 638, n. 1); Brown, *John II*, 908, a sua volta afferma: "Perhaps the two possibilities should not be sharply separated".

[162] L'aceto è stato accostato alla bocca di Gesù con un ramo di issopo (σπόγγον οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ περιθέντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι – 19,29bc). Non è facile spiegare la sua funzione pratica nel "sollevare" una spugna e nel sostenere il suo peso giacché l'issopo è un cespuglio che raggiunge circa un metro d'altezza con un tronco relativamente largo e rami con foglie e fiori estremamente assorbenti e quindi adatti all'aspersione (cfr. Lv 14,4-7; Nm 19,18; cfr. Felsch, *Feste*, 258, che si riferisce alle opere di Zohary, Schlund, Menken e Klauck). Un tentativo di rendere il testo meglio comprensibile si rivela nella variante riportata dal manoscritto corsivo 476 del sec. XI: ὑσσῷ = "con un *giavellotto* (in latino *pilum*)", suggerita da Camerarius e addirittura considerata originale da Tischendorf, Dalman, Blass, Lagrange, Bernard, Field, Moulton – Milligan, Goodspeed e Dodd. Di solito l'issopo viene interpretato come un riferimento dell'evangelista all'agnello pasquale, con il cui sangue venivano aspersi l'architrave ed entrambi gli stipiti delle case degli Israeliti in Egitto (Es 12,22). In tal modo il quarto evangelista ottiene un'inclusione tra 19,29 e 1,29 ("Ecco l'agnello di Dio") e può "presentare la morte di Gesù come il compimento del sacrificio dell'Agnello pasquale" (Mariano, *Tetelestai*, 202; cfr. Barrett, *John*, 460; Lindars, *John*, 581; Brown, *Death of Messiah II*, 1075-1077; Grasso, *Giovanni*, 738; Witczyk, "Historia", 268). In modo del tutto inatteso afferma invece Ridderbos, *John*, 617 n. 166: "It is by no means certain that the Fourth Gospel thinks of Jesus as the Passover lamb".

[163] Cfr. Mariano, *Tetelestai*, 175-184.

[164] Cfr. Chevallier, "Fondation", 349-350; Moloney, *John*, 504; Heil, *Blood and Water*, 100. Oniszczuk, *Passione*, 38 collega 18,11 con 19,28 in base al tema del *dono* (cfr. inoltre *Ibid*., 192-193).

[165] Se Gesù stesso afferma "il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera" (4,34), perché non riconoscere la "volontà salvatrice" del Padre e del Figlio anche nell'immagine del "bere"? Infatti, "la sete di Gesù è un'immagine che esprime il suo desiderio della salvezza degli uomini" (de La Potterie citato in Mariano, *Tetelestai*, 203; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 331).

[166] La voce attiva del participio κλίνας, sottolineando il fatto che la testa non si è inclinata casualmente, ma è stata piegata da Gesù, esprime secondo alcuni studiosi un'ulteriore sottolineatura della sovranità di Gesù (Làconi, "Morte", 99 n. 8, seguendo de La Potterie, cita Cirillo d'Alessandria, Crisostomo, Atanasio, Ammonio, Agostino e Tommaso d'Aquino tra i commentatori che sostengono quest'opinione). Difatti, il participio εἰδώς (19,28a) e quanto descritto in 19,28-30 presentano l'attività di Gesù come pienamente consapevole fino in fondo. Altri invece hanno interpretato l'atto di chinare il capo come un gesto simile ai sintomi del sonno. La morte di Gesù sarebbe presentata cioè con accenti non drammatici (cfr. Haenchen e Van den Bussche, citati in Làconi, "Morte", 99 n. 7; Brown, *John II*, 910: "going to sleep rather than ... a death agony", in riferimento ad Agostino, Loisy e Braun; Grasso, *Giovanni*, 739 n. 29). Un'interpretazione ancora diversa si trova in Bernard, *John*, 641, che si riferisce

6) παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19,30e)[167].

L'ultimo paragrafo si connette con il penultimo, il paragrafo B, che contiene il testamento pronunciato da Gesù sulla croce[168], per un duplice motivo: primo, perché le due righe iniziali sono retrospettive, guardano cioè a quanto si è compiuto nel paragrafo precedente (μετὰ τοῦτο / ἤδη πάντα τετέλεσται – 19,28ab); secondo, perché tutto il resto è introdotto come compimento di ciò che ancora manca a quanto già detto e fatto, "perché la Scrittura sia compiuta" (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή – 19,28c). Il contenuto dell'ultimo paragrafo sta quindi tra due τετέλεσται (19,28b.30c), che formano un'inclusione: uno si riferisce a quanto si è compiuto, comprese le parole rivolte da Gesù alla madre e al discepolo nel paragrafo precedente, l'altro riguarda la sete e il bere di questo paragrafo.

Qui l'evangelista vede la consapevolezza di Gesù (εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς – 19,28a): sa che da una parte la sua missione è compiuta (ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται – 19,28b), ma dall'altra manca ancora l'attuazione di una parola della Scrittura (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή – 19,28c) riguardante la "sete" (λέγει· διψῶ – 19,28de). Colpisce l'importanza data a questo verbo come parola della Scrittura che deve ancora adempiersi. Sembra troppo poco che διψῶ tocchi solo l'arsura fisica del morente; il rilievo che ha per il fatto di essere incastonato come una perla tra due τετέλεσται, fa pensare che per l'evangelista – come spesso nel QV – sia una parola da intendersi a due livelli. Chi dice "sete" intende bere; dicendo "Ho sete" Gesù non pensa tanto al bere, quanto a dare da bere. Come alla donna samaritana ha chiesto da bere perché voleva darle da bere (4,7.10.14), così ora non dice che ha sete perché vuole bere, ma per un altro scopo (ἵνα): per attuare la Scrittura, che prevede come compito del Messia il dare da bere al suo popolo quell'acqua che è simbolo dello Spirito Santo (7,37-39; cfr. Is 12,3; 55,1; Ez 36,25-27). Sete significa anche vivo desiderio, come quello dell'orante di Sal 62,2 (nei LXX vi è lo stesso verbo διψῶ): Gesù desidera ardentemente dare da bere l'acqua dello Spirito Santo.

---

ad Abbott: "Jn. *means* here to imply that Jesus in death rested His head on the bosom of the Father" (il corsivo è dell'autore).

[167] Cfr. de La Potterie, *Passion*, 179 citato in Mariano, *Tetelestai*, 204 n. 163: "È un dato di fatto che l'espressione «dare lo Spirito», nel senso di morire, non s'incontra nell'antichità: né in greco παραδίδωμι τὸ πνεῦμα, né in latino *tradere spiritum*. Ci sono per questo altre espressioni. Per la morte di Cristo, Giovanni ha dunque inventato una costruzione del tutto nuova ... Tutti i dati convergono verso lo stesso senso: l'ultimo respiro di Gesù simboleggia il *dono* dello *Spirito*, del suo Spirito" (il corsivo è dell'autore; similmente pensano Letourneau, "Le double don de l'Esprit", 283; Kręcidło, *Duch Święty i Jezus*, 357; Grasso, *Giovanni*, 739). I Sinottici adoperano altri termini, più usuali (Mc 15,37 e Lc 23,46 – ἐξέπνευσεν; Mt 27,50 – ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα). Difatti, "mentre le espressioni sinottiche, anche fuori contesto, non possono che indicare la morte, quella usata da Giovanni – qualora si volesse per un momento dimenticare la sua collocazione – non potrebbe assolutamente aver quel senso, ma solo indicare un qualche «dono dello spirito»" (Làconi, "Morte", 100-101). Si veda all'occasione un'osservazione di Flacius Illyricus: "Aliqui his singularem emphasin esse putant in verbo Tradidit" (*Glossa*, 458).

[168] Cfr. de Goedt, "Schème de Révélation", 148; de La Potterie, "Intimité", 122-123; Ridderbos, *John*, 616; Oniszczuk, "Affinché", 90-95; Id., *Passione*, 181-197.

La sete di Gesù non si calma quando beve l'aceto, ma quando reclina il capo e spira. Quest'ultimo verbo traduce il greco παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19,30e), un'espressione mai usata nella letteratura greca per l'atto di spirare, ma adatta ad esprimere un altro significato. Anche qui l'evangelista usa un sintagma che va inteso a due livelli: esalare l'ultimo respiro e donare lo Spirito Santo. Inoltre il gesto di Gesù di reclinare il capo (καὶ κλίνας τὴν κεφαλήν) rappresenta l'atto di rivolgersi a coloro che stanno presso la croce per effondere su di essi lo Spirito[169]. In tal modo si compiono le parole di Gesù a Nicodemo riguardanti la "nascita dallo Spirito" (3,5): in 19,30e lo Spirito (3,5.6.8) viene dato letteralmente "dall'alto" della croce (cfr. ἄνωθεν in 3,3.7), e mette i discepoli in grado di rinascere (3,5), di accogliere il dono della vita nuova, che scaturisce dalla morte salvifica del maestro. Ora si compie anche quanto era stato preannunziato in 7,37-39: benché Gesù non sia ancora risorto, è stato però già "innalzato/esaltato" (ὑψωθῆναι – 4,14; 8,28; 12,32.34) sulla croce, è giunta quindi l'ora di dare lo Spirito ai credenti[170].

La costituzione della nuova famiglia di Dio del paragrafo precedente trova il suo compimento nella scena della morte di Gesù. La sua ultima parola ("Ho sete") si abbina all'ultimo gesto di "emettere lo Spirito". In quell'«ora» (19,27cd) il discepolo amato "prese la madre fra le cose proprie", e i discepoli radunati presso la croce hanno ricevuto lo Spirito Santo come principio costitutivo della loro nuova

---

[169] Cfr. VAN BELLE, "Christology and Soteriology", 447; WITCZYK, "Historia", 270 e MARIANO, *Tetelestai*, 125 e n. 299: "Difatti, ad un livello più profondo, la frase παρέδωκεν τὸ πνεῦμα di 19,30 può essere intesa come l'espressione simbolica del dono dello Spirito Santo: «l'ultimo respiro di Gesù simboleggia il *dono* dello *Spirito*, del suo Spirito». In questo senso, la precedente espressione Διψῶ (cfr. 19,28) dice il desiderio di Gesù di donare lo Spirito Santo e di portare così a compimento la sua missione". L'autore continua il suo riferimento a de La Potterie nella nota: "Le parole di Gesù «Ho sete» esprimono il suo desiderio di dare lo Spirito. Il compito proprio del Gesù storico è terminato, la sua missione è adempiuta: «Tutto è compiuto». Ma la storia della salvezza deve proseguire sino alla fine dei tempi. Qui comincia il tempo dello Spirito. Non è però un tempo del tutto nuovo, senza legame con la vita terrena del Salvatore; al contrario, le due fasi si collegano proprio qui e si completano. Uno stretto legame unisce la missione di Cristo e quella dello Spirito; non ci sono due compiti distinti e indipendenti, ma due missioni complementari, nel piano di salvezza di Dio per gli uomini". Quest'opinione viene criticata alla luce di due testi sullo Spirito Santo: 7,39 ("non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato") e 20,22 (Gesù risorto "soffiò e disse loro: «Ricevete lo Spirito Santo»"): cfr. Dauer, Schnackenburg, Lindars, Bernard, Barrett, Mastin e anche de La Potterie citati in LÀCONI, "Morte", 100.102 nn. 10.20. Possiamo rispondere a quest'obiezione facendo notare che in 19,25-30 si ha a che fare con il *nucleo* dei discepoli, non con tutta la comunità, radunata poi nel Cenacolo dove il dono dello Spirito sarà dato in modo più "ufficiale". Inoltre, considerando la teologia giovannea della croce, si può affermare che Gesù è stato glorificato prima della sua risurrezione, già sulla croce, già nelle circostanze immediatamente collegate con la sua morte (cfr. CHEVALLIER, "Fondation", 351-352).

[170] Questa promessa parla del dono dello Spirito nel contesto della *sete*: "Se qualcuno ha sete (διψᾷ, come διψῶ in 19,28e) venga a me, e beva" [7,37]). Una terza interpretazione, diversa da quelle che parlano del consegnare lo spirito (umano) di Gesù al Padre o del donare lo Spirito Santo ai discepoli, offre CRUMP, "Who Gets What?", 82-89. L'esegeta afferma che in 19,30 si tratta del riconsegnare lo Spirito Santo da parte di Gesù al Padre, in preparazione a quando manderà il Paraclito secondo la promessa data in 7,39.

famiglia e come anticipo[171] di quel dono che sarà effuso su tutta la comunità la sera di pasqua (λάβετε πνεῦμα ἅγιον – 20,22).

4.3.7. Conclusione

La contrapposizione e la rivelazione. La "composizione del paragrafo B" (§ 4.2) ha dimostrato che due sono i punti che l'evangelista mette in rilievo nel paragrafo 19,24h-27: la *contrapposizione* fra i suoi personaggi e quelli del paragrafo precedente (19,23-24g), e la *rivelazione* delle nuove identità, con cui Gesù cambia lo *status* del discepolo e della madre. La sua madre diventa madre del discepolo e il discepolo diventa "figlio" della madre di Gesù e quindi anche fratello di Gesù. Le indagini successive (§ 4.3) fanno un passo avanti: dimostrano che questi due aspetti – contrapposizione dei personaggi e rivelazione dell'identità – sono ulteriormente articolati.

La contrapposizione. Di solito è interpretata come concernente solo i quattro soldati e le quattro donne, in realtà riguarda in particolare *l'opera dei soldati e quella del discepolo*. Tale opposizione emerge dal testo stesso: da un lato stanno coloro che con la forza prendono (ἔλαβον) le vesti del Crocifisso, dall'altro colui che prende con sé (ἔλαβεν) la madre di Gesù. Le donne fungono qui da *ponte* tra i personaggi: sono quattro come i soldati (τέσσαρ[ες] – 19,23cd; μήτηρ ... ἀδελφή ... Μαρία ... Μαρία – 19,25bc) e stanno presso la croce di Gesù (εἱστήκεισαν ... παρά – 19,25a) ugualmente come il discepolo amato (παρεστῶτα – 19,26b).

La rivelazione. Nel contesto della nostra dissertazione, che intende mettere a fuoco la figura del discepolo, occorre dire che tale rivelazione avviene grazie alla fedeltà del discepolo amato che segue Gesù fin presso la croce, quando l'ora della sua prova coincide con l'Ora del maestro. Il non essere fuggito, l'aver perseverato nella sequela, l'essere là presente è la condizione per cui Gesù gli può dire le ultime parole, che gli donano una nuova identità. L'ora della prova è il momento in cui il discepolo funge da luogo di rivelazione del maestro: Gesù, mentre si consegna al Padre, partecipa al discepolo la sua dignità di figlio. Ma ciò che è detto esplicitamente per il discepolo amato vale anche per le donne che con lui stanno presso la croce (19,25a.26b): insieme a loro il discepolo forma un gruppo di cinque, parallelo a quello dei cinque discepoli all'inizio del ministero pubblico di Gesù, numero che alla luce della tradizione giudaica comunica tre importanti messaggi: 1) mette in luce il carattere discepolare del gruppo, 2) mostra che anche le donne sono discepole di Gesù, 3) rivela che il Crocifisso è il loro maestro.

Il discepolo amato, le discepole e la madre. È il discepolo amato, insieme alla madre di Gesù, il destinatario del testamento del Crocifisso, che lo costituisce

[171] Cfr. Brown, Forsch, Hartmann, Mollat e Segalla, citati in Làconi, "Morte", 102 n. 21, che parlano di "prolessi del dono dello Spirito".

suo fratello, donandogli in madre la sua madre[172]. Ma nel paragrafo che abbiamo analizzato prevale nettamente la presenza femminile. La comunità dei seguaci di Gesù non si limita ai discepoli; anche le donne, che fedelmente hanno accompagnato il maestro fino alla sua Ora, sono autentiche discepole. Il loro comportamento risulta addirittura più coraggioso di quello dei discepoli, spariti durante l'arresto di Gesù. Esse non erano presenti all'arresto, ma al momento più cruciale della Passione: l'ora in cui dimostrano il loro "amore fedele" (*hesed weemet*) verso il maestro, per il quale sono un segno della tenerezza del Padre. Una di esse è la madre di Gesù, proclamata dal Crocifisso madre del discepolo amato, che alla luce della visione universalistica di Gv (cfr. 11,52; 12,32; 17,20) rappresenta tutti i discepoli e le discepole, a cominciare da quelle là presenti. Tutte e tutti hanno come madre la madre di Gesù, che è la prima discepola del suo Figlio e insegna agli altri ad esserlo, da Cana (2,5) alla croce. Là è chiamata γυνή (19,26d) – come Eva "la madre di tutti i viventi" (Gn 3,20) – che estende la sua maternità spirituale sui discepoli e le discepole, divenuti suoi *figli e figlie*. Conformemente alla nuova identità di "membri della *famiglia di Dio*", tutti i discepoli sono chiamati a dare testimonianza della loro *unità*, simboleggiata dalla tunica del maestro, non spartita ma lasciata integra. Tale mandato sarà sostenuto dallo Spirito Santo, donato ai discepoli già dall'altezza della croce (19,30de), luogo della glorificazione/esaltazione di Gesù (7,37-39). Come principio che genera la nuova famiglia, lo Spirito Santo rigenera i discepoli (3,5), rendendoli figli di Dio (1,12-13) e figli della madre di Gesù (19,26d). Per le parole performatrici di Gesù e per l'azione dello Spirito Santo i discepoli diventano *fratelli e sorelle del divino Maestro* (20,17-18), e *fratelli tra loro* (21,23).

[172] Questo succede "grazie" all'immediata risposta del discepolo alle parole rivelatrici e performatrici di Gesù. Il discepolo, con la sua istantanea reazione, rende la rivelazione del maestro realizzabile e contemporaneamente lui stesso ne diventa partecipe.

5. “Era *discepolo* di Gesù, ma di nascosto per paura dei Giudei” (Gv 19,38-42)

5.1. Indagini preliminari

I primi passi della nostra ricerca consisteranno nella delimitazione del brano (§ 5.1.1), a cui seguirà la critica testuale (§ 5.1.2) e una proposta di traduzione italiana del testo greco stabilito (§ 5.1.3).

5.1.1. Delimitazione

Gli approfondimenti eseguiti nel presente capitolo riguardano un brano abbastanza breve (19,38-42) che costituisce una *parte della pericope* 19,31-42. Tale delimitazione non concorda con quella di molti esegeti che considerano 19,38-42 come una pericope a se stante, non connessa con 19,31-37. Quasi all'unanimità vedono nella scena della sepoltura di Gesù un evento autonomo e indipendente[1]. La nostra struttura letteraria invece vede i brani 19,31-37 e 19,38-42 come strettamente uniti così da formare insieme la seconda pericope (19,31-42) del terzo dittico della passione (19,16-30.31-42). Che 19,31-42 costituisca un'unica pericope è chiaro per due ragioni: la prima è l'inclusione formata dalla ripetizione dei tre termini παρασκευή (19,31a.42a), Ἰουδαῖος (19,31a.42a) e σταυρός/σταυρόω (19,31b.41b); la seconda è il fatto che all'inizio vengono annunciati due temi (ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη

[1] Cfr. Durand, *Jean*, 499-501; Corluy, *Commentarius*, 517-518; Belser, *Johannes*, 520-524; Godet, *Jean*, 625-628; Lagrange, *Jean*, 502-505; Lauck, *Johannes*, 443-444; Keener, *John*, 1157-1166; Moloney, *John*, 510-513; Hendriksen, *John*, 441-445; Niccacci – Battaglia, *Giovanni*, 212; Schneider, *Johannes*, 315-317; Levoratti, *Comentario*, 677; Carson, *Commentary*, 1063; Zumstein, *Jean*, 262-264; Làconi, *Giovanni*, 388-390; Maier, *Johannes*, 327-336; Ridderbos, *John*, 624-628; Zanfrognini, *Giovanni*, 157-158; Strathmann, *Johannes*, 249; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 346-352; Wilckens, *Giovanni*, 378-380; Schnelle, *Johannes*, 294-296; Bultmann, *Johannes*, 526-527; Brown, *Death of Messiah II*, 1199-1279; Beasley-Murray, *John*, 358-360; Barton – Muddiman, *Oxford Commentary*, 996; Wikenhauser, *Johannes*, 277-278; Weiss, *Johannes*, 603-605; Bergant – Karris, *Collegeville Commentary*, 1013; Senior, *Passion*, 129-135; Holtzmann – Bauer, *Johannes*, 300-301; Burge, *John*, 534-536; Leal, *Juan*, 1086; Tenney, *John*, 185-187; Kruse, *John*, 373-374; Blank, *Johannes*, 133-137; Zevini, *Giovanni*, 271-272; Wengst, *Johannesevangelium*, 268-272; Schertl, *Giovanni*, 375-376; Elowsky, *John 11-21*, 331-335; O'Day, *John*, 835-837; Mollat, *Jean*, 190; Braun, *Jean*, 473-474; Lincoln, *John*, 482-487; Howard – Gossip, *John*, 787-788; Orchard – Sutcliffe, *Commentary*, 1015; Schenke, *Johannes*, 346-356. Dods tralascia l'analisi di 19,38-42 come se la scena del seppellimento di Gesù non esistesse nel QV (cfr. il passaggio immediato dalla scena della crocifissione a quella della risurrezione in *John*, 347-351).

καὶ ἀρθῶσιν – 19,31ef)[2], che saranno sviluppati nel seguito del testo. Infatti i versetti seguenti raccontano la realizzazione delle due azioni preannunciate: in 19,32-37 lo spezzamento delle gambe dei crocifissi, sostituito per Gesù dalla trafittura del costato; in 19,38-42 la sepoltura di Gesù. La pericope 19,31-42 presenta quindi in modo unitario tutti gli avvenimenti accaduti dopo la morte di Gesù e prima della sua risurrezione[3].

Dopo aver mostrato che 19,31-42 forma un'unica pericope, vediamo ora come al suo interno si articoli in quattro paragrafi: 19,31 (= Y), 19,32-37 (= A'), 19,38-40 (= B'), 19,41-42 (= Y')[4]. Il criterio fondamentale della loro divisione è il cambio dei personaggi e delle azioni. *I personaggi*: in Y sono i Giudei, in A' i soldati, in B' Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo espressamente nominati e caratterizzati, in Y' gli stessi due ultimi personaggi come soggetto sottinteso. *Le due azioni*: in Y sono preannunciate, in A' viene eseguita la prima, cioè lo spezzamento delle gambe – per Gesù la trafittura del costato – in B' e Y' la seconda, divisa in due momenti: la deposizione di Gesù dalla croce con la preparazione del suo corpo per la sepoltura (B'), e la sepoltura stessa (Y').

I due paragrafi B'Y', benché distinti – si ricordi che Y' ha termini uguali all'iniziale Y, con cui fa inclusione – sono sostanzialmente collegati, come risulta da tre osservazioni. *La prima*: in B'Y' l'azione è in fondo una sola – la richiesta dei Giudei che nell'imminenza del sabato i crocifissi siano portati via, ἵνα ... ἀρθῶσιν

---

[2] Mariano, *Tetelestai*, 65: "Acconsentendo alla richiesta dei Giudei, Pilato fissa un nuovo programma narrativo, articolato in due punti, introdotti dalla congiunzione ἵνα".

[3] Questa struttura è condivisa da altri autori. In 19,16-30 e 19,31-42 vede due pericopi Wellhausen, *Evangelienkommentare*, 686-690. Dividono inoltre in due parti generali 19,16b[17]-30 e 19,31-42 (non quindi 19,16-37 e 19,38-42), pur suddividendo poi al loro interno in modo diverso, i seguenti autori: Brown, *John II*, 897-960; Knabenbauer, *Commentarius*, 551-570; Dietzfelbinger, *Johannes*, 296-318; Jamieson – Fausset – Brown, *Commentary*, 469-478; Fillion – Bayle, *Jean*, 349-360; Fenton, *John*, 193-200; Gnilka, *Johannesevangelium*, 143-148; Hunter, *John*, 176-182; Loisy, *Quatrième Évangile*, 483-498; Barrett, *John*, 455-465; Bruce, *John*, 366-382; Porsch, *Johannes*, 203-208; Lindars, *John*, 573-594; Schulz, *Johannes*, 234-241; Brown – Fitzmyer – Murphy, *New Jerome Commentary*, 981-982 §§ 61:222-228; Neyrey, *John*, 307-315; Dunn – Rogerson, *Eerdmans Commentary*, 1206-1207; Stachowiak, *Ewangelia Jana*, 372-484; Becker, *Johannes*, 581-603; Talavero Tovar, *Pasión y Resurrección*, 65-75; Howard-Brook, *Discipleship*, 413-436; Ellis, *Genius*, 266-279; Thyen, *Johannesevangelium*, 732-755. Considerano 19,31-42 come un testo a se stante anche: Alford, *Commentary*, 901-904; Stibbe, *John as Storyteller*, 114; Sloyan, *John*, 212-214; Schwank, *Johannes*, 461-472; Légasse, *Le procès de Jésus*, 559-583; Westcott, *John II*, 317-324; Simoens, *Jean*, 849-862; Langkammer, *Wprowadzenie*, 37; Oniszczuk, "Affinché", 96-102 (la sottosequenza C3 = 19,31-42, a fianco di C1 [19,17-24] e C2 [19,25-30]); Hemelsoet, "Ensévelissement", 47-65; Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 533-557. Come afferma Kręcidło, *Duch Święty i Jezus*, 342: "scena przebicia boku Jezusa (31-37) stanowi integralną całość z opisem pogrzebu Jezusa (38-42)" [= "la scena della trafittura del costato di Gesù (31-37) costituisce un insieme integrale con la descrizione della sepoltura di Gesù (38-42)"].

[4] Le lettere YY' sono uguali perché i due paragrafi sono paralleli in base ai termini che formano una inclusione, come si è detto sopra; le lettere A'B' indicano che i due paragrafi sono paralleli ad AB della pericope precedente. Nel prossimo capitolo verrà esaminato il parallelismo tra i paragrafi B e B'.

(19,31ef), viene puntualmente eseguita: ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (19,38e), ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ (19,38h), ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (19,40a), ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν (19,42c) – e viene descritta da due termini che si richiamano a vicenda: sepellire e sepolcro, ἐνταφιάζειν (alla fine del paragrafo B': 19,40c) e μνημεῖον (due volte in Y': 19,41c.42b). *La seconda*: i protagonisti sono gli stessi, nominati esplicitamente in B', sottintesi in Y'. *La terza*: i due momenti della sepoltura sono introdotti da un'unica espressione temporale, μετὰ δὲ ταῦτα (19,38a).

Il presente capitolo verte su questi due paragrafi (B'Y'), distinti e insieme inscindibilmente connessi intorno ad un'unica azione, la sepoltura di Gesù, compiuta dagli stessi protagonisti, Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, "discepolo di nascosto" il primo (19,38cd), interlocutore "di notte" il secondo (19,39b).

5.1.2. *Critica textus*

19,38b – Presenza (singola e doppia) o assenza dell'articolo ὁ. Abbiamo le quattro lezioni seguenti:

1) ὁ Ἰωσὴφ ἀπὸ Ἁριμαθαίας: A;

2) Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἁριμαθαίας: ℵ, E, G, K, M, N, U, W, Π, 054, *f*$^{1.13}$, 28^{suppl}, 33, 565, 700, 1071, 1582, Crisostomo[5], Teodoreto di Ciro[6];

3) ὁ Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἁριμαθαίας: Γ, Δ, Θ, Λ, 054, 157, 1010, 1346, 1424, 𝔐 Cirillo[7];

4) Ἰωσὴφ ἀπὸ Ἁριμαθαίας: 𝔓^{66vid}, B, D^{suppl}, L, Ψ, 90, 579.

L'articolo ὁ appare qui in due modi. Nel primo *precede il nome proprio* Ἰωσήφ. Come è già stato detto a proposito di (ὁ) Ἰησοῦς in 18,20, nel greco classico e nel NT esso non è richiesto dai nomi propri e il suo uso dipende dalle preferenze dello scrittore[8]. Nel nostro caso la sua duplice ricorrenza (nn° 1 e 3) viene supportata da testimoni di minore autorevolezza.

Inoltre l'articolo è usato come *pronominale*, cioè come ripresa del precedente nome proprio Ἰωσήφ[9], a volte tradotto con il dimostrativo "quello". Valutando i manoscritti che lo registrano (nn° 2 e 3) e quelli che lo tralasciano (nn° 1 e 4) si giunge alla conclusione che la forza della loro autorità è pressappoco equilibrata: sono pochi, ma autorevoli, i manoscritti che lo tralasciano; sono tanti, ma meno autorevoli, quelli che lo usano. Il comitato responsabile per l'edizione critica del Nuovo Testamento ha manifestato la sua perplessità ponendo le parentesi quadre in Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*^{27}[10]. Basandoci su questo fatto, anche

[5] Cfr. PG 59, 463.

[6] Cfr. Théodoret de Cyr, *Correspondance*, 118.

[7] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 104 (= PG 74, 677).

[8] Cfr. BDR, *Grammatik*, § 260.

[9] Cfr. Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 2.2.

[10] Si noti che ancora nella sua 25ª edizione mancava la *lectio* con [ὁ], cfr. Van Belle, "Text of John in N26", 421.

noi consideriamo l'articolo come appartenente *probabilmente* al testo originale, consapevoli, tuttavia, che la sua presenza o assenza in realtà non cambia nulla nella comprensione del testo.

19,38f – καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλᾶτος. Questo *colon* manca in 𝔓^{66vid}, A, H, *f*^{1}, 2*, 579. Sia la mancanza di certezza della lettura del papiro[11], sia la debolezza dei testimoni restanti depongono a sfavore dell'omissione

19,38gh – ἦλθεν, ἦρεν. In alcuni testimoni (א*, N, W, it$^{a.b.c.e.ff2}$, sy^{h}, arm) i verbi sono al plurale (ἦλθον, ἦραν), benché secondo la narrazione sia solo Giuseppe d'Arimatea ad "andare e prendere" il corpo di Gesù. Probabilmente le varianti col plurale intendevano comprendere anche Nicodemo, interpretando l'aoristo del verbo ἔρχομαι del versetto seguente (ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος) come un piuccheperfetto[12]. Tale interpretazione però è poco sicura e di conseguenza non consideriamo originale la *lectio* col plurale, nonostante sia *difficilior*[13], tanto più che il resto dei manoscritti, tra i quali 𝔓^{66}, א^{2} e B, riportano i verbi al singolare (ἦλθεν, ἦρεν).

19,38h – Sul complemento oggetto di αἴρω (si pensa qui della seconda ricorrenza del verbo in 19,38) vi sono tre lezioni:

1) τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ: (A), D^{suppl}, K, N, U, Y, Γ, Δ, Θ, Π, 054, *f*$^{(1).13}$, 28^{suppl}, 33, 157, 565, 700, 1424, 𝔐, it$^{f.g.q}$, vg, sy, co^{bo}, aeth, Teodoreto di Ciro[14];

2) τὸ σῶμα αὐτοῦ: 𝔓^{66}, א^{2}, B, L, X, Λ, Ψ, 33, 1071, co$^{sa.(pbo)}$, aeth, Cirillo[15];

3) αὐτόν: א*, W, it$^{a.b.c.e.ff2}$ (illum/eum), sy^{h}, arm.

La prima lezione rivela molto probabilmente l'influsso del *colon* precedente, in cui appare il sintagma τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (19,38e). Inoltre l'autorevolezza dei manoscritti che la supportano, nonostante siano numerosi, non è decisiva. Parimenti la terza proposta poggia su codici e versioni di minore importanza. La *lectio* αὐτόν, infatti, anche se presente in א*, è stata corretta e resa con l'espressione τὸ σῶμα

---

[11] Martin – Barns, *Bodmer II*, 42, Comfort – Barrett, *Greek Manuscripts*, 463 e Elliott – Parker, *The Papyri*, 399, affermano la mancanza del sintagma καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλᾶτος in 19,38, mentre Swanson, *Greek Manuscripts*, 270, mediante i puntini suggerisce la sua presenza.

[12] Cfr. Abbott, *Grammar*, § 2461. In questo caso Nicodemo sarebbe andato da Pilato insieme a Giuseppe d'Arimatea, sicché la sua presenza in 19,38 sarebbe sottintesa. Altri tentano di spiegare il plurale ἦλθον ed ἦραν considerando anche: 1) i soldati (19,31) che devono prendere i corpi dei condannati; 2) le donne venute dalla Galilea, presenti vicino al luogo della sepoltura, secondo la tradizione sinottica (Mc 15,47; Mt 27,61 e Lc 23,55); 3) i servi di Giuseppe, venuti ad aiutarlo a prendere il corpo di Gesù (cfr. Brown, *John II*, 939-940 e Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 542-543, che si riferisce alle interpretazioni di Bultmann, Barrett e Boismard – Lamouille).

[13] Non siamo quindi d'accordo con Borgen, "John", 248 e n. 5, che, riferendosi a Bultmann, afferma: "The verbs, ἦλθον and ἦραν, are in plural even though Joseph is still the subject. This is undoubtedly the *lectio difficilior* and therefore is probably the original".

[14] Cfr. Théodoret de Cyr, *Correspondance*, 118.

[15] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 104 (= PG 74, 677).

αὐτοῦ. In questo modo anche il *Codex Sinaiticus* è stato uniformato alla versione trasmessa dai manoscritti 𝔓^{66} e B. Consideriamo quindi originale la lezione τὸ σῶμα αὐτοῦ.

19,39b – Sul dialogo notturno di Nicodemo con Gesù vi sono tre varianti:

1) πρὸς αὐτὸν νυκτὸς πρῶτον: 𝔓^{66*};

2) πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον: 𝔓^{66c}, A, B, L, U, X, Y, Ψ, 054, 0141, co^{sa}, Cirillo[16];

3) πρὸς τὸν Ἰησοῦν νυκτὸς τὸ πρῶτον: ℵ, D^{suppl}, E, K, M, N, W, Γ, Δ, Θ, Λ, Π, *f*$^{1.13}$, 28^{suppl}, 33, 157, 565, 700, 1424, 𝔐, lat, sy, co$^{sa.pbo.bo}$, Teodoreto di Ciro.

Dal punto di vista dell'autorità dei testimoni, sembrano prevalere quelle che riportano il pronome personale αὐτόν (nn° 1-2). Stilisticamente, la versione con il nome proprio τὸν Ἰησοῦν (n° 3) sembra più elegante, svelando un probabile ritocco della *lectio difficilior*[17]. Per questa ragione e per l'autorità dei testimoni riteniamo come originale la lezione πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον (n° 2).

19,39c – Sull'unguento portato da Nicodemo vi sono tre lezioni:

1) ἕλιγμα ("ripiegatura/avvolgimento" qui nel senso di "imballaggio/pacchetto"): ℵ*, B, W e co^{pbo};

2) μίγμα ("mescolanza/mistura"): 𝔓^{66vid}, ℵ^{2}, A, D^{suppl}, E, G, H, K, L, M, N, U, X, Δ, Θ (μείγμα), Λ, Π, 054, 0141, *f*$^{1.13}$, 28^{suppl}, 33, 180, 205, 565, 700, 1006, 1010, 1071, 1241, 1292, 1342, 1424, 1505, *lect*, it$^{a.aur.b.c.f.ff2.n.q.r1}$, vg, sy^{h}, co$^{sa.bo}$, aeth, Atanasio, Cirillo[18], Teodoreto di Ciro, Ambrogio[19], Agostino[20];

3) σμίγμα/σμῆγμα ("sapone/unguento"): Ψ, 157, 892^{suppl}, 1242*, 1243, 1689, 2174, *l* 47, *l* 181, *l* 542, it^{e} (*malagmani*), sy^{pal}.

La variante ἕλιγμα, per il suo significato in questo contesto, è *lectio difficilior*. Supportato da testimoni autorevoli come ℵ* e B, sembrerebbe appartenere al testo originale. Stupisce però il fatto che l'altro termine, μίγμα, venga trasmesso da numerosissimi manoscritti (fra i quali il notevole 𝔓^{66vid})[21] i quali, inoltre, sono diversificati[22]. Si tratta quindi di scegliere fra queste due lezioni (tralasciamo

---

[16] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 105 (= PG 74, 680).

[17] Dopo il passaggio τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ → τὸ σῶμα αὐτοῦ in 19,38eh (l'attività di Giuseppe d'Arimatea) adesso, con la comparsa di un nuovo personaggio (Nicodemo), converrebbe ricominciare con l'espressione ὁ ἐλθὼν πρὸς τὸν Ἰησοῦν, per evitare ambiguità: αὐτόν potrebbe in linea di principio riferirsi a Giuseppe d'Arimatea.

[18] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 105 (= PG 74, 680).

[19] Sant'Ambrogio, *Verginità*, 54: "Nicodemus ... attulit mixturam myrrhae et aloes".

[20] PL 35, 1954: "Venit autem Nicodemus ... ferens mixturam myrrhae et aloes".

[21] Nonostante vi sia la nota *vid*, la prima μ è ben leggibile sul papiro (cfr. Martin – Barns, *Bodmer II (foto)*, 138).

[22] Cfr. Metzger, *Textual Commentary*, 218: si notano infatti rappresentanti di testo *neutrale* (𝔓^{66}, ℵ, L, 33), *occidentale* (D, it), *cesariense* (Θ) e *Koiné* (A, E, G, H, K, M, i minuscoli).

σμίγμα/σμῆγμα perché queste sono senza dubbio varianti posteriori[23]). Seguiremo la proposta dell'edizione NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece[27]* (μίγμα), ritenendo però che questa non sia l'unica scelta possibile[24].

19,40b – Riguardo alle bende vi sono due lezioni:

1) ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις: 𝔓[66], ℵ, B, K, L, N, W, X, Y, Π*, Ψ, 054, *f*[1.13], 33, 565, 579, it[a.b.c.f.g] e vg (*[ad-]ligaverunt eum linteis/linteaminibus*), Cirillo[25], Teodoreto di Ciro (ἐνείλησαν αὐτὸ ὀθονίοις);

2) ἔδησαν αὐτὸ ἐν ὀθονίοις: A, D[suppl], E*, M, U, Γ, Δ, Θ (ἐνείλησαν ... ἐν ...), Λ, Π[2], 28[suppl], 118, 157 (εἴλισαν ... ἐν ...), 1424, 𝔐, it[q] (*adligaverunt eum in lintiaminibus*), co[sa.pbo.bo], Gregorio di Nissa.

La differenza tra le due lezioni sta nella presenza o meno della preposizione: la questione è quindi se l'originale aveva solo ὀθονίοις (*dativus instrumentalis*) oppure anche la preposizione ἐν con valore strumentale. La prima sembra doversi ritenere come originale per due motivi: è attestata da manoscritti più autorevoli, e sembra più consona allo stile giovanneo[26]. In entrambi i casi il significato resta lo stesso.

19,41c – A proposito dell'aggettivo καινός ("nuovo") alcuni manoscritti (D[suppl], N, 69, 118) propongono la *lectio* μνημεῖον κενόν ("tomba vuota"). Ma la debolezza dei testimoni come pure un probabile errore *ex itacismo*[27] rende questa proposta poco accettabile.

---

[23] Non è facile dire se derivino da ἕλιγμα o da μίγμα (cfr. METZGER, *Textual Commentary*, 218). Si nota inoltre, a loro proposito, un probabile errore di dittografia (cfr. il seguente sostantivo σμύρνης con le prime due lettere uguali).

[24] Esprimono un giudizio più deciso al riguardo BDAG, *Lexicon*, "ἕλιγμα", 317: "v.l. *certainly* erroneous (for μίγμα)" e BALZ – SCHNEIDER, *Wörterbuch I*, "ἕλιγμα", 1059: "*irrtümliche* Lesung statt «eine Mischung» (μίγμα)" (i corsivi sono nostri). Un'altra scelta fa BARRETT, *John*, 465: "ἕλιγμα ... is perhaps to be preferred".

[25] Cfr. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Joannis*, 105 (= PG 74, 680).

[26] Nel QV vi sono parecchie ricorrenze dell'ἐν strumentale; ecco una serie di esempi certi: ἐν ὕδατι "con l'acqua" (1,26.31.33); ἐν πνεύματι "con lo spirito" (1,33); gli esempi esitanti: ἐν τούτῳ "per/in/con/tramite questo" (13,35; 15,8; 16,30); ἐν παροιμίαις "in/tramite le parabole" (16,25[bis]), ἐν τῇ ἀληθείᾳ "in/con la verità" (17,17.19); ἐν τῷ ὀνόματι "in/mediante il nome" (5,43[bis]; 10,25; 14,13.14.26; 15,16; 16,23.24.26; 17,11.12; 20,31). Non mancano, però, numerosi dativi strumentali, adoperati senza ἐν, fra i quali da notare sono anzitutto gli esempi simili al caso in discussione: κειρίαις "con bende" e σουδαρίῳ "da/con un sudario" in 11,44 (si osservi che non v'è qui nessuna discussione testuale in NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*). Altri esempi del *dativus instrumentalis* in Gv: χαρᾷ "con gioia" (3,29); τῷ δακτύλῳ "con il dito" (8,6); μύρῳ "con profumo" (11,2); ταῖς θριξὶν "con i capelli" (11,2; 12,3); φωνῇ "con voce" (11,43); θανάτῳ "(morire) con/di morte" (12,33; 18,32; 21,19); τοῖς ὀφθαλμοῖς "con gli occhi" (12,40); τῇ καρδίᾳ "con il cuore" (12,40); τῷ λεντίῳ "con l'asciugamano" (13,5); τῇ δόξῃ "con la gloria" (17,5); λόγχῃ "con una lancia" (19,34); τῷ πλοιαρίῳ "con/su la barca" (21,8).

[27] Cfr. NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 314; BDR, *Grammatik*, § 22. Mentre gli editori (Nestle – Aland) chiamano l'errore "itacismo", più precisa sarebbe la definizione "etacismo".

19,41d – Il verbo τίθημι è presente in due forme:

1. ἦν τεθειμένος: 𝔓66vid, א, B, W, 579, 1071, Cirillo[28];

2. ἐτέθη: A, Dsuppl, Kc, L, M, N, U, X, Γ, Δ, Θ, Λ, Π, Ψ, *f*1.13, 33, 157 (ἐτεθει), 565, 700, 1424, 𝔐, Origene[29], Teodoreto di Ciro.

La questione è se l'originale aveva la costruzione perifrastica o solo il verbo nella forma dell'indicativo aoristo passivo. Benché Tischendorf, scegliendo la forma ἐτέθη, suggerisca che il sintagma ἦν τεθειμένος sia il frutto dell'influsso di Lc 23,53 (οὐκ ἦν οὐδεὶς οὔπω κείμενος)[30], siamo convinti che proprio la *lectio* con il participio e il verbo ausiliare εἰμί sia quella originale. Decisivo per questa valutazione è che i manoscritti, anche se meno numerosi, sono più autorevoli, come 𝔓66vid [31], א e B.

5.1.3. Traduzione italiana

19 38 Dopo queste cose
Giuseppe d'Arimatea
– poiché era discepolo di Gesù,
ma di nascosto per paura dei Giudei –
chiese a Pilato
di prendere il corpo di Gesù;
e Pilato acconsentì.
Venne dunque
e prese il suo corpo.
39 Venne anche Nicodemo,
che prima era andato da lui di notte,
portando una mistura di mirra e di aloe
di circa cento libbre.
40 Presero dunque il corpo di Gesù
e lo fasciarono di bende con gli aromi,
come è usanza preparare la sepoltura presso i Giudei.
41 Vi era nel luogo
in cui era stato crocifisso un giardino
e nel giardino un sepolcro nuovo,
nel quale nessuno era stato ancora posto.
42 Là dunque, a causa della Parasceve dei Giudei,
poiché quel sepolcro era vicino,
deposero Gesù.

---

[28] Cfr. Cyrillus Alexandrinus, *Joannis*, 105 (= PG 74, 680).

[29] Cfr. Origène, *Contre Celse I,* 448; Ehrman – Fee – Holmes, *Origen*, 333.

[30] *Novum Testamentum Graece*, 950.

[31] Nonostante vi sia la nota *vid*, la sillaba με di τεθειμενος è abbastanza ben leggibile sul papiro (cfr. Martin – Barns, *Bodmer II (foto)*, 138).

5.2. COMPOSIZIONE DEI PARAGRAFI

La disposizione colometrica del brano 19,38-42 da noi proposta, con riferimento alle opere di Van Belle[32], Weidemann[33] e Giurisato, si presenta nel modo seguente:

B’	19,38	a	Μετὰ δὲ ταῦτα ἠρώτησεν τὸν Πιλᾶτον
		b	Ἰωσὴφ [ὁ] ἀπὸ Ἁριμαθαίας,
		c	ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ
		d	κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων,
		e	ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ·
		f	καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλᾶτος.
		g	ἦλθεν οὖν
		h	καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ.
	19,39	a	ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος,
		b	ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον,
		c	φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης
		d	ὡς λίτρας ἑκατόν.
	19,40	a	ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ
		b	καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων,
		c	καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.
Y’	19,41	a	ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ
		b	ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος,
		c	καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινὸν
		d	ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος·
	19,42	a	ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων,
		b	ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον,
		c	ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.

Il brano 19,38-42 si divide in due paragrafi (B’Y’: il terzo e il quarto della pericope 19,31-42) e parla della sepoltura di Gesù. Il primo (B’) introduce i nuovi personaggi (Giuseppe d’Arimatea e Nicodemo) e racconta le loro prime operazioni concernenti il corpo di Gesù, il secondo (Y’) descrive il luogo della sepoltura e l’atto della deposizione di Gesù nel sepolcro.

---

[32] Cfr. VAN BELLE, *Parenthèses*, 321-322.

[33] Cfr. WEIDEMANN, *Der Tod*, 399.

5.2.1. Terzo paragrafo (B': 19,38-40)

Il paragrafo si divide in tre unità, corrispondenti ai tre versetti.

La prima unità:

19,38	a	Μετὰ δὲ ταῦτα ἠρώτησεν τὸν Πιλᾶτον
	b	Ἰωσὴφ [ὁ] ἀπὸ Ἁριμαθαίας,
	c	ὢν μαθητὴς τοῦ ᾽ιησοῦ
	d	κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων,
	e	ἵνα ἄρῃ τὸ Σῶμα τοῦ Ἰησοῦ·
	f	καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλᾶτος.
	g	ἦλθεν οὖν
	h	καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ.

Μετὰ δὲ ταῦτα. L'unità inizia con un sintagma che collega temporalmente il racconto con quello precedente[34], dove si dice che un soldato ha trafitto il costato di Gesù, segno sicuro che era morto e "tutto è compiuto" (19,28b): qui si innesta l'iniziativa di Giuseppe d'Arimatea riguardo al corpo del Crocifisso.

L'azione. È narrata da un testo formato da otto *cola*, che si dividono in due parti. La prima (19,38a-f) è delimitata da due frasi principali coordinate: ἠρώτησεν τὸν Πιλᾶτον / καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλᾶτος (19,38af). Contiene due elementi che si corrispondono e si completano: la domanda e la risposta. Nelle due frasi a costruzione parallela i verbi precedono il nome, Pilato, che una volta è all'accusativo e una al nominativo: una volta è il destinatario della richiesta di Giuseppe d'Arimatea, l'altra è colui che acconsente. La seconda parte (19,38gh) racconta concisamente, con due verbi coordinati, l'azione di Giuseppe: ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν (19,38gh). L'oggetto su cui si concentra sia la prima parte, cioè la richiesta e la concessione, sia la seconda, l'esecuzione dell'opera, è il corpo di Gesù, che Giuseppe chiede e ottiene di "prendere": ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ / ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ (19,38eh). Il verbo αἴρω collega queste due frasi con quella iniziale dove i Giudei chiedevano la rimozione dei crocifissi (ἵνα ... ἀρθῶσιν – 19,31ef): la loro richiesta viene eseguita da Giuseppe d'Arimatea, che chiede l'autorizzazione di Pilato (ἵνα ἄρῃ) e prende il corpo di Gesù (ἦρεν).

Il profilo. L'evangelista descrive Giuseppe in tre righe (19,38bcd) con i seguenti tratti: *il nome proprio* (Ἰωσήφ); *l'origine*, specificata dal genitivo ablativale connesso con la preposizione reggente ἀπό (ὁ ἀπὸ Ἁριμαθαίας)[35]; *la qualifica discepolare* (μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ), introdotta da un participio avverbiale congiunto di valore

[34] Buscemi, *Preposizioni*, 80: "Nel NT [μετά] regge l'accusativo usato quasi esclusivamente per la successione temporale"; BDR, *Grammatik*, § 226: "Μετά *mit Akk*. Im NT möglicherweise nur Hb 9,3 lokal ... sonst aber stets temporal" (i corsivi sono degli autori)

[35] Cfr. Buscemi, *Preposizioni*, 27. La preposizione ἀπό viene qui impiegata al posto di ἐκ (cfr. BDR, *Grammatik*, § 209,3; Zerwick, *Biblical Greek*, §§ 87-89).

causale (ὤν, "essendo", "poiché era")[36]; *la modalità* del suo discepolato è descritta con un altro participio avverbiale congiunto, qui di valore concessivo (κεκρυμμένος, "pur essendolo di nascosto")[37]; *la motivazione* per cui non aveva reso pubblico il suo rapporto con Gesù viene individuata nella paura dei Giudei (διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων). Alla luce di questi lineamenti si può ben apprezzare il suo coraggio quando esce allo scoperto con la petizione rivolta a Pilato e l'esecuzione della sua iniziativa: "Venne dunque" (ἦλθεν οὖν – 19,38g). La presa di posizione privata presso il governatore si fa pubblica presso la croce quando va a prendere il corpo del suo maestro[38].

[36] Piscator, *Secundum Johannem*, 713: "Ut qui esset discipulus, ὢν μαθητής, his verbis indicatur *causa* impulsiva qua impulit Josephum ut corpus Jesu a Pilato peteret" (il corsivo è nostro); Wallace, *Grammar*, 631: "The causal participle indicates the *cause* or *reason* or *ground* of the action of the finite verb" (i corsivi sono dell'autore). Nel nostro caso: Giuseppe chiese a Pilato il corpo di Gesù *poiché* era suo discepolo; se fosse stato un estraneo difficilmente avrebbe compiuto tale impresa in quelle difficili circostanze e in vista del fatto che presso la croce stavano i familiari di Gesù, molto più "obbligati" della sepoltura del crocifisso.

[37] Burton, *Syntax*, § 438: "A concessive participle refers to a fact which is *unfavorable* to the occurrence of the event denoted by the principal verb" (il corsivo è nostro); Wallace, *Grammar*, 634: "The concessive participle implies that the state or action of the *main verb* is true *in spite of* the state or action of the participle" (i corsivi sono dell'autore).

[38] La riga 19,38g è brevissima ed è costituita dalla proposizione enunciativa indipendente formata dal solo verbo (ἦλθεν) e dalla sua congiunzione coordinante (οὖν), che mostra il passaggio conseguente dal permesso ottenuto alla realizzazione della sua intenzione. Van Belle, *Parenthèses*, 321, suggerisce di collegarla con la seguente (ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ). La nostra decisione di trattare il sintagma ἦλθεν οὖν separatamente dipende dalle caratteristiche di un *colon*, presentate nel § 1.6.2. Ricordiamo alcuni criteri di base per riconoscerlo: verbi finiti (nel nostro caso: ἦλθεν ed ἦρεν); frasi coordinate e parallele (ἦλθεν οὖν / καὶ ἦρεν), in cui nel caso nostro si osserva anche un *chiasmo* fra i verbi e le congiunzioni. In questo modo siamo coerenti con la nostra disposizione colometrica, proposta per Gv 18-19 (cfr. per esempio 18,4bc.25ef.28c.29b.30ab.32bc.39cd; 19,1b.3ab.22bc.28de.30b c.31f.37bc). Riguardo al dubbio se un *colon* possa essere costruito anche solo da uno o due lessemi, Lausberg, *Elemente*, § 453,1 ne prevede almeno tre: "Das *colon* ist eine aus mehr als *drei* Wörtern bestehende Wortfolge"; ma in *Handbuch*, § 932 (cfr. §§ 928-934) ricorda la regola fondamentale: "Das Kolon kommt auch ausserhalb der Periode vor *als sebstständiger Hauptsatz*, und zwar: 1) als für sich stehender Satz ... 2) als Satz in einer Serie gleichartiger Sätze". È il caso nostro, fatto di due brevi frasi principali, indipendenti e coordinate. Che ἦλθεν οὖν di 19,38g possa stare da solo è confermato dalla seguente frase parallela di 19,39a: ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος. A proposito di 19,38fg Weidemann, *Der Tod*, 399, propone una uguale disposizione colometrica. Meynet, *Trattato*, 128, ammette la possibilità che un membro sia costituito da *un solo termine*; per esempio, nel brevissimo versetto Lc 6,30 riconosce quattro membri: παντὶ αἰτοῦντί σε / δίδου / καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ / μὴ ἀπαίτει (*ibid*., 150). Della stessa opinione è Oniszczuk (cfr. *Passione*, 15). Si veda infine la disposizione colometrica di Giurisato, *Prima Lettera di Giovanni*, dove non mancano righe costituite da *una sola parola* (da un verbo: 1 Gv 1,6c; 2,29a'; 3,2o"; 5,15a".16c.18o.19o oppure da un sostantivo/aggettivo/pronome [spesso in vocativo]: 1 Gv 2,7o.18o.24a; 3,2o'.7x.13y.18x; 4,1o.7x.11x; 5,21x). Il colon ἦλθεν οὖν (Gv 19,38g) assomiglia a quello di 1 Gv 5,20o: οἴδαμεν δέ.

Segnaliamo infine la figura retorica della *sineddoche*, rappresentata dal sintagma τῶν Ἰουδαίων (19,38d), consistente nel fatto che non si tratta qui di tutta la nazione giudaica ma soltanto dei suoi capi[39].

La seconda unità:

19,39	a	ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος,
	b	ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον,
	c	φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης
	d	ὡς λίτρας ἑκατόν.

L'unità è composta da quattro righe: le prime due (19,39ab), a costruzione parallela – ambedue iniziano con lo stesso verbo (ἦλθεν, ἐλθών) – descrivono il personaggio, Nicodemo; le altre due (19,39cd) l'azione del "portare", distinta nei due aspetti del *cosa* e del *quanto*. Si tratta di un periodo τετράκωλος[40], diviso in due δίκωλοι, uniti dal fatto che i due membri centrali – il secondo κῶλον del primo δίκωλος e il primo del secondo – sono ugualmente verbi al participio (19,39bc: ἐλθών, φέρων) riferiti allo stesso soggetto. Inoltre i due δίκωλοι sono retti dall'unico verbo principale, posto all'inizio (19,39a: ἦλθεν).

L'unità presenta punti sia di analogia sia di differenza rispetto a quella precedente, aiutando così a distinguere le caratteristiche dei rispettivi protagonisti.

Notiamo anzitutto gli elementi simili:

1) *il nome proprio*: Ἰωσήφ (v. 38b) || Νικόδημος (v. 39a);
2) *la qualifica*: ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ (v. 38c) || ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν (v. 39b);
3) *la modalità*: κεκρυμμένος (v. 38d) || νυκτός (v. 39b);
4) *l'azione*: ἠρώτησεν, ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν (v. 38agh) || ἦλθεν, φέρων (v. 39ac).

Un'altra somiglianza sta nell'ordine delle cose: la qualifica delle persone (nn° 2-3) sta in mezzo alle loro azioni, che sono descritte prima (v. 38a: ἠρώτησεν; v. 39a: ἦλθεν) e dopo (v. 38gh: ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν; v. 39c: φέρων).

Sono da notare anche due differenze. La prima: Giuseppe si occupa del corpo di Gesù, Nicodemo delle bende e degli aromi. Più interessante per la nostra dissertazione è la seconda differenza: Giuseppe viene qualificato esplicitamente come μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ sia pure κεκρυμμένος (v. 38cd), Nicodemo invece semplicemente come ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτός (19,39b; cfr. 3,1-2). L'evangelista non chiama μαθητής il personaggio che pure si era rivolto a Gesù chiamandolo Ραββί ... διδάσκαλος (3,2), ma offre elementi preziosi per delinearne la figura, su cui ritorneremo più avanti.

---

[39] Piscator, *Secundum Johannem*, 713: "Metuebat Judaeos, id est, principes Judaeorum"; Schlichting, *Commentaria*, 138: "Judaeos, id est, Judaeorum principes, Sacerdotes, Seniores ... metueret". Schlichting – per noi erroneamente – nomina questa figura *antonomasia* (*Ibid.*, "per antonomasiam"): cfr. discussione concernente l'antonomasia, la metonimia e la sineddoche nel § 2.2.4 a proposito del sintagma τοῖς Ἰουδαίοις in 18,14a.

[40] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 933.

La terza unità:

19,40 a ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ
b καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων,
c καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.

È composta da tre *cola*, contenenti due frasi principali e una dipendente, introdotta dalla congiunzione comparativa καθώς. Sono collegate a due a due: la prima e la seconda (19,40ab) sono coordinate, a costruzione parallela, aventi entrambe all'inizio il verbo che si riferisce agli stessi soggetti, Giuseppe e Nicodemo (ἔλαβον οὖν ... καὶ ἔδησαν); la seconda e la terza (19,40bc) trattano della stessa azione, descritta in dettaglio dalla seconda e collocata dalla terza nel costume del popolo giudaico. I verbi mostrano la coesione e la progressione delle tre frasi: ἔλαβον, ἔδησαν, ἐνταφιάζειν, prendere il corpo di Gesù, avvolgerlo, e preparare così la sua sepoltura[41].

Questa terza unità unisce le due precedenti del paragrafo B'. Infatti, nel primo *colon* (19,40a) il sintagma τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ ripete quello di 19,38eh, richiamando così la prima unità con tutte le azioni di Giuseppe d'Arimatea intorno al corpo di Gesù. Nel secondo *colon* (19,40b) il sintagma μετὰ τῶν ἀρωμάτων si riferisce al

[41] Il verbo ἐνταφιάζειν è composto dal preverbio ἐν- ("in") + la radice ταφ di τάφος ("sepoltura/tomba") + la ι (vocale di unione) + il suffisso verbale -άζω indicante un'attività (cfr. Romizi, *Greco antico*, "ἐνταφιάζω", 461; BDAG, *Lexicon*, "ἐνταφιάζω", 339; Thayer, *Lexicon*, "ἐνταφιάζω", 218; Montanari, *Vocabolario*, "ἐνταφιάζω", 695; Liddell – Scott, *Lexicon*, "ἐνταφιάζω", 575; Rocci, *Vocabolario*, "ἐνταφιάζω", 647; Popowski, *Wielki słownik*, "ἐνταφιάζω", 201-202). Il verbo ἐνταφιάζειν significa anzitutto "preparare la sepoltura" o "sistemare per la tomba; Brown, *John II*, 941: "to prepare for burial", cfr. Rigato, *Titolo della Croce*, 177.195-196. Dato che questa preparazione consisteva, fra l'altro, nell'unzione con aromi (cfr. Thayer, *Lexicon*, "ἐνταφιάζω", 218: "*to prepare a body for burial,* by the use of every requisite provision and funereal adornment, to wit, baths, vestments, flowers, wreaths, *perfumes*, libations, etc."; il secondo corsivo è nostro) o, presso gli Egiziani, nell'imbalsamazione, il verbo ha assunto anche un secondo significato, quello di "ungere (il cadavere)" (Abramowiczówna, *Słownik II*, "ἐνταφιάζω", 153) o "imbalsamare" (Rocci, *Vocabolario*, "ἐνταφιάζω", 647; Romizi, *Greco antico*, "ἐνταφιάζω", 461; Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "ἐνταφιάζω", 217). Il senso di "imbalsamare" è indubbiamente rappresentato dal verbo ἐνταφιάζω nelle sue uniche due ricorrenze nei LXX, ambedue in Gen 50,2: καὶ προσέταξεν Ιωσηφ τοῖς παισὶν αὐτοῦ τοῖς ἐνταφιασταῖς ἐνταφιάσαι τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ ἐνεταφίασαν οἱ ἐνταφιασταὶ τὸν Ισραηλ, "Quindi ordinò Giuseppe ai suoi servi, agli imbalsamatori, di imbalsamare il suo padre. E gli imbalsamatori imbalsamarono Israele" (la traduzione è nostra), dove il verbo greco ἐνταφιάζω esprime l'ebraico חנט ("imbalsamare") del TM (cfr. Volgger, "Bestattung Jakobs", 358-359: "Das hebräische Wort für «Einbalsamieren» (חנ"ט) kommt im TaNaK nur in diesem Kapitel vor [Gen 50,2f.26]. Jakob und später Josef waren die einzigen Israeliten, deren Leichen auf diese Weise für die Bestattung vorbereitet wurden. Offensichtlich bedurfte es dazu ägyptischer Spezialisten"); soltanto in seguito infatti la narrazione parla della sepoltura vera e propria di Israele (cfr. Gen 50,5-13: קבר = θάπτω, "seppellire"). Oltre a questa (19,40c) l'unica altra ricorrenza di ἐνταφιάζω nel NT è Mt 26,12 dove il verbo ha il significato di "preparare per la sepoltura" (βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν, "Versando questo profumo sul mio corpo, lei lo ha fatto in vista della mia sepoltura" [BCEI]), senza però escludere il suo secondo significato: "Versando questo profumo sul mio corpo, lei lo ha fatto come unzione per la sepoltura.

μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης di 19,39c[42], ricordando la figura di Nicodemo presentata nella seconda unità. Nel terzo *colon* (19,40c) l'aggettivo Ἰουδαῖος – indicante qui tutto il popolo giudaico, non solo i suoi capi, come altre volte – riassume l'opera di entrambi i personaggi: da un lato ricorda "la paura dei Giudei" attribuita a Giuseppe d'Arimatea, dall'altro richiama "l'usanza dei Giudei" in base alla quale Nicodemo unge con aromi il corpo di Gesù.

5.2.2. Quarto paragrafo (Y': 19,41-42)

Il paragrafo si divide in due unità, corrispondenti ai due versetti. Benché distinte, sono strettamente collegate da vari elementi, come vedremo.

La prima unità:

19,41	a	ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ
	b	ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος,
	c	καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινὸν
	d	ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος·

La prima unità, che coincide col versetto 41, è composta da quattro *cola*, caratterizzati da tre figure retoriche. La prima è la ἀναδίπλωσις o *reduplicatio*, e consiste nel ripetere l'ultimo elemento di una riga all'inizio di quella seguente: "ea quae in superiore membro postrema ponuntur, in posteriore prima repetuntur"; se la *reduplicatio* si ripete più volte si ha la *gradatio* o κλίμαξ, detta anche ἐπιπλοκή o *conexio*, per cui si ha questo procedimento: "ex prima sententia secunda oritur, ex secunda tertia, atque ita deinceps complures"[43]. Nel caso nostro si realizza nel modo seguente (i termini ripetuti sono disposti uno sotto l'altro):

ἦν δὲ ἐν τῷ <u>τόπῳ</u>
<u>ὅπου</u> ἐσταυρώθη <u>κῆπος</u>,
καὶ ἐν τῷ <u>κήπῳ</u> <u>μνημεῖον καινὸν</u>
<u>ἐν ᾧ</u> οὐδέπω οὐδεὶς **ἦν** τεθειμένος.

Il verbo ἦν, che sta all'inizio e alla fine della scala, forma un'*inclusione*, benché svolga due funzioni diverse: è predicato verbale rispetto a κῆπος e componente della costruzione perifrastica ἦν τεθειμένος[44]. Gli altri elementi che congiungono la fine di una riga con l'inizio di quella seguente sono: τόπῳ || ὅπου, κῆπος || κήπῳ,

[42] Piscator, *Secundum Johannem*, 713: "Μετὰ τῶν ἀρωμάτων, cum aromatibus illis, quorum scil. facta est mentio vers. superiore, videlicet *cum myrrha et aloe* quae attulerat Nicodemus" (il corsivo è nostro).

[43] Lausberg, *Handbuch*, §§ 619.623.

[44] La costruzione perifrastica è data dal participio legato ad εἶναι e senza articolo (cfr. BDR, *Grammatik,* §§ 273,3; 352; Cignelli – Bottini, "L'articolo", § 13,2 n.).

μνημεῖον καινόν || ἐν ᾧ. Questa prima figura retorica ha la funzione di collegare le quattro righe in una composizione unitaria ben concatenata, per cui un altro nome di questa figura è *catena*[45]. La seconda figura è uno sviluppo della prima, precisamente del κλίμαξ, quando però non si tratta solo di una concatenazione di frasi, ma anche di "un'amplificazione o un'attenuazione progressive delle idee comunicate", cioè la *amplificatio per incrementum*[46]. Nel nostro caso consiste in una crescente puntualizzazione del luogo della sepoltura: ἐν τῷ τόπῳ (19,41a) → κῆπος (19,41b) → ἐν τῷ κήπῳ (19,41c) → μνημεῖον καινόν (19,41c) → ἐν ᾧ ... (19,41d), da un "luogo" in generale si passa al "giardino" in particolare e, dentro il giardino, al "sepolcro nuovo", per terminare il passaggio all'«interno del sepolcro» (ἐν ᾧ). La terza figura retorica è l'*allitterazione*, rappresentata dal sintagma οὐδέπω οὐδείς (19,41d), dove una parte dei due termini è ripetuta: οὐδέ[47].

La seconda unità:

19,42	a	ἐκεῖ οὖν διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων,
	b	ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον,
	c	ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν.

La seconda unità, che coincide con il versetto 42, è composta da tre righe, ognuna delle quali si collega col versetto precedente. Nella prima (19,42a) l'avverbio di luogo ἐκεῖ è il punto culminante che riassume la progressiva puntualizzazione locale presente in tutte le righe della prima unità; nella seconda riga (19,42b) il sintagma ἦν τὸ μνημεῖον rimanda a ἦν ... μνημεῖον del v. 41ac; nella terza (19,42c) il verbo ἔθηκαν è parallelo a τεθειμένος del v. 41d, e il suo oggetto τὸν Ἰησοῦν contrasta per il contenuto con οὐδέπω οὐδείς dello stesso v. 41d: quella tomba, nuova e vuota, viene ora riempita dal corpo di Gesù.

La seconda unità è racchiusa dalla frase principale, che pone all'inizio l'avverbio di luogo e alla fine il verbo con il suo complemento oggetto: ἐκεῖ οὖν ... ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν (v. 42ac); in mezzo due espressioni spezzano la frase principale: un sintagma causale relativo alla vicinanza temporale (διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων) e una proposizione causale relativa alla vicinanza spaziale (ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον)[48].

[45] Lausberg, *Handbuch*, § 623: "hanc figuram nonnulli catenam appellant ... nam quemadmodum catenam multi inter se circuli coniuncti vinciunt, sic huius schematis utilitatem complures sententiae inter se conexae continent".

[46] Cfr. Lausberg, *Handbuch*, §§ 401-403.623; Mortara Garavelli, *Retorica*, 196-197.

[47] Ambedue i lessemi hanno come prima componente la congiunzione negativa οὐδέ (cfr. Romizi, *Greco antico*, "οὐδείς" e "οὐδέπω", 894). Per la definizione dell'*allitterazione*, cfr. Bazyliński, *Guida*, 179; Marchese, *Dizionario di retorica*, 18.

[48] Anche alla prima locuzione si potrebbe applicare la definizione di "parentesi" che viene attribuita solo alla seconda da Grotius, *Annotationes*, 1132: "ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον, per παρένθεσιν legendum".

In 19,42 tre elementi collegano il paragrafo Y' con il precedente B', cioè i due paragrafi in esame: primo, l'aggettivo Ἰουδαῖος di 19,42a si trova anche in 19,38d e 19,40c; secondo, il verbo ἔθηκαν di 19,42c completa la serie dei verbi che hanno come soggetto Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo insieme: ἔλαβον, ἔδησαν, ἔθηκαν (19,40ab.42c); terzo, il complemento oggetto τὸν Ἰησοῦν è sostanzialmente uguale a quello degli altri verbi del paragrafo B': τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (19,38e.40a), τὸ σῶμα αὐτοῦ (19,38h) e αὐτό (19,40b), ma rappresenta anche una *amplificatio per incrementum*, perché si passa dal sostantivo neutro σῶμα, "corpo", al nome proprio Ἰησοῦς, che indica la dignità della persona e il rispetto con cui l'evangelista guarda il suo corpo morto[49].

5.2.3. Conclusione

La struttura. L'analisi letteraria, dopo aver mostrato in § 5.1.1 la delimitazione, la suddivisione e l'unità dei due paragrafi B'Y', in § 5.2.1 e § 5.2.2 ne ha esaminato la composizione, mettendo in luce la maestria dell'autore nello scrivere la sua opera, un'arte di cui è segno anche la presenza delle non poche figure retoriche – come l'inclusione e l'allitterazione, la sineddoche e la parentesi, la *reduplicatio* e la *gradatio*, l'*amplificatio per incrementum* e il *climax* – ma che al lettore potrebbe sfuggire a causa della semplicità della forma narrativa e del greco giovanneo. Ognuno dei due paragrafi è diviso in unità ben strutturate, in sé coese e tra loro coerenti. Ciò risulta, oltre che dalla disposizione degli elementi letterari, anche dal tema e dagli attori: unici sono i due personaggi che occupano la scena, Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, di cui si possono osservare le azioni, sia quando agiscono singolarmente sia quando operano insieme; unico è anche l'argomento che collega le unità dentro i due paragrafi e i paragrafi tra di loro: la sepoltura di Gesù.

Il contenuto. Emergono tre temi, che toccano specificamente la nostra dissertazione e meritano di essere approfonditi in seguito: il sepolcro nuovo, il discepolato dei due protagonisti e la rivelazione del maestro.

1) *Il sepolcro nuovo*. Le azioni coraggiose di Giuseppe d'Arimatea e di Nicodemo riguardano la sepoltura di Gesù e hanno ovviamente come meta il sepolcro. Questo è messo in risalto da tre figure retoriche, che sopra abbiamo

[49] La distinzione è significativa, anche se il sostantivo σῶμα denota non solo un "cadavere", ma anche un "corpo vivo" e perfino un "essere umano", una "persona" (cfr. Rocci, *Vocabolario*, "σῶμα", 1794; Montanari, *Vocabolario*, "σῶμα", 1963; BDAG, *Lexicon*, "σῶμα", 983-984 § 1ab; Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "σῶμα", 620-621 §§ 1ab.3; Liddell – Scott, *Lexicon*, "σῶμα", 1749 §§ I 1.2; II 2). Giovanni è l'unico degli evangelisti che conclude la scena della sepoltura riportando il nome proprio di Gesù: ἔθηκαν τὸν Ἰησοῦν (19,42c); è lo stesso fenomeno che troviamo nelle parole della Maddalena presso la tomba: "Hanno portato via il Signore dal sepolcro!" (20,2: τὸν κύριον; 20,13: τὸν κύριόν μου). Invece Mc 15,43 ha: "Giuseppe d'Arimatea ... chiese il corpo (σῶμα) di Gesù"; Mc 15,45: Pilato "concesse la salma (πτῶμα) a Giuseppe". Marco e Matteo adoperano il nome Ἰησοῦς come oggetto del verbo soltanto nel racconto pasquale: Mc 16,6: "Voi cercate Gesù Nazareno"; Mt 28,5: "So che cercate Gesù".

individuato: la *gradatio*, non solo come concatenazione, ma anche come crescendo che comporta un'*amplificatio per incrementum*, e la *allitterazione*. Abbiamo già illustrato la *gradatio* come concatenazione; qui interessa notare l'*incrementum*, il crescendo della precisazione locale, che raggiunge il punto finale nell'avverbio ἐκεῖ (19,42a): ἐν τῷ τόπῳ (19,41a) → κῆπος (19,41b) → ἐν τῷ κήπῳ (19,41c) → μνημεῖον καινόν (19,41c) → ἐν ᾧ (19,41d) → ἐκεῖ (19,42a). L'avverbio ἐκεῖ, dunque, concentra l'attenzione proprio "là" sul sepolcro nuovo. Su quel punto culminante viene posta un'*enfasi* ulteriore mediante la *allitterazione*, rappresentata dal sintagma οὐδέπω οὐδείς (19,41d) della frase relativa ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος. Una doppia negazione mette in rilievo l'affermazione del *colon* precedente: "un sepolcro nuovo", "nel quale non era stato posto ancora nessuno". L'aggettivo καινόν acquista così un significato pregnante: indica non solo che il sepolcro è recente, ma anche che non è ancora mai stato usato[50]. Il senso di questo fatto – che sono esclusi gli altri e che è riservato a Gesù, come avviene per l'asinello dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme, sul quale "nessuno si era seduto" (Mc 11,2; Lc 19,30) – sarà oggetto di analisi successive.

2) *Due discepoli di Gesù.* Gli unici personaggi attivi nella scena della sepoltura sono Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo. Sono veramente entrambi discepoli di Gesù? La risposta è certa per Giuseppe, che viene definito esplicitamente come μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ, anche se con l'aggiunta limitativa: κεκρυμμένος δέ (19,38cd). Di Nicodemo non si dice che è un "discepolo", ma solo ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν; inoltre anche qui è aggiunta una parola limitativa: νυκτός (19,39b). La nota "di nascosto" è spiegata per Giuseppe dal "timore dei Giudei" (19,38d); la circostanza "di notte" sottintende lo stesso motivo per Nicodemo, un "capo dei Giudei", da computare tra i "molti capi", dei quali l'evangelista dice che non confessavano apertamente la loro fede in Gesù per paura di essere espulsi (ἀποσυνάγωγοι – 12,42). Ma le osservazioni fatte sopra, in base agli elementi offerti dall'evangelista, fanno ritenere che anche Nicodemo sia un vero μαθητής di quel Gesù che chiama Ραββί ... διδάσκαλος (3,2). Nelle indagini seguenti si verificherà ulteriormente la plausibilità di tale affermazione.

3) *La rivelazione del maestro*. Le azioni di Giuseppe d'Arimatea e di Nicodemo – due singolari discepoli di Gesù – riguardano la sepoltura del loro maestro: precisamente il paragrafo B' la preparazione della sepoltura e il paragrafo Y' il sepolcro e la deposizione del corpo. Tutta l'operazione è quindi centrata su Gesù. A livello letterario ciò appare anzitutto dalla figura retorica della *amplificatio per incrementum*, notata sopra, un crescendo per cui il racconto dei due paragrafi passa dal corpo – τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (19,38e.40a), τὸ σῶμα αὐτοῦ (19,38h) e αὐτό

[50] Non consideriamo quindi il *colon* 19,41d come "pleonastico", discordando, per esempio, da Curtis, "Three Points", 443: "What does suggest that Matthew's gospel was one of John's sources is the fact that John's description of the tomb is pleonastic. In xix. 41 John describes the tomb not only as «new» (μνημεῖον καινόν), but also as unused (ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος). In the former he agrees with Matthew (xxvii. 60 – ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ), and in the latter he closely resembles Luke (xxiii. 53 – οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὔπω κείμενος)". Non neghiamo ovviamente la possibilità della combinazione delle fonti di Mt-Lc-Gv.

(19,40b) – al nome proprio della persona, Ἰησοῦς (19,42c). A livello di contenuto la centralità e l'importanza del maestro risultano evidenti dal fatto che è lui l'unico obiettivo dei discepoli nelle loro varie azioni. In queste si manifesta non solo la loro identità di discepoli che si prendono cura del maestro, ma di riflesso si rivela anche quella del maestro. In particolare è il coraggio di entrambi nel venire allo scoperto, in circostanze chiaramente contrarie e compromettenti, con azioni di eccezionale risalto – la petizione presentata al procuratore romano di prendere il corpo di Gesù e la "quantità immensa" di aromi per ungerlo – a costituire una testimonianza a favore del maestro, che ora dopo la sua morte non si rivela più attraverso le sue opere e parole, ma mediante ciò che i discepoli nell'ora della prova fanno per lui.

5.3. *Lettura continua* dei paragrafi B'Y'

Prima di passare alla lettura continua dei paragrafi B'Y' bisogna volgere lo sguardo indietro e soffermarsi brevemente sui paragrafi precedenti YA'. Il motivo di quest'operazione è il fatto che B'Y' (= vv. 38-42) costituiscono, come si è detto, solo una *parte della pericope* 19,31-42 comprendente anche YA' (= vv. 31-37); inoltre il sintagma μετὰ δὲ ταῦτα (19,38a), posto all'inizio dei due paragrafi B'Y', con la presenza della congiunzione δέ indica non solo il proseguimento temporale, ma anche la *consecutio logica*[51]. È necessario quindi agganciarsi ai due paragrafi precedenti, che raccontano gli avvenimenti accaduti sul Calvario subito dopo la morte di Gesù e prima della sua sepoltura. Lo faremo *per summa capita* (saltando la "critica textus" e l'analisi della composizione, e toccando i punti salienti di YA').

5.3.1. Il paragrafo Y (= 19,31)

L'evangelista, raccontando la morte di Gesù, non descrive gli eventi "straordinari" riportati dai Sinottici[52], ma passa subito ad una nuova pericope, il

[51] Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 347: "Ein unbestimmtes μετὰ ταῦτα, das im Joh-Ev öfters einen neuen Abschnitt einleitet (vgl. 3,22; 5,1; 6,1.14; 7,1), hier jedoch durch δέ enger an das Vorangehende anschließt, verbindet das Ersuchen (ἐρωτᾶν wie in V 31) Josefs von Arimatäa mit der letzten Szene"; Sabbe, "Death", 52: "The account of the burial stresses the continuity of the narrative, μετὰ δὲ ταῦτα of v. 38 expressing the link with the preceding scene".

[52] Il quarto evangelista non parla dello squarcio del velo del tempio, del terremoto, delle rocce che si spaccano, dei sepolcri che si aprono e della risurrezione dei corpi di molti santi, come pure del fatto che entrarono nella Città Santa (cfr. Mt 27,51-53; Mc 15,38; Lc 23,45). Tutti questi eventi sono preceduti dal "buio su tutta la terra" (Mt 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44). Gv li omette. Infatti, descrive il momento della morte di Gesù in modo da presentarlo come uno che si addormenta tranquillamente sulla croce (cfr. κλίνας τὴν κεφαλήν e il suo contesto nel paragrafo X' = 19,28-30) per sottolineare la sovranità di Gesù. Nei Sinottici, invece, il medesimo avvenimento è presentato con toni drammatici (cfr. per esempio il grido a gran voce in Mt 27,46.50; Mc 15,34.37; Lc 23,46).

cui inizio (Y) funge da introduzione ai due episodi seguenti: la *trafittura del fianco di Gesù* (A') e la *sua sepoltura* (B'Y').

Παρασκευή. Il paragrafo Y inizia ricordando la prassi dei Giudei di non lasciare i corpi sulla croce dopo il tramonto (ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα – 19,31b) e ne dà la motivazione: si avvicinava il *sabato* (ἐν τῷ σαββάτῳ – 19,31b)[53], che quella volta concideva con un *giorno importante* (ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου – 19,31c). Il contesto precedente dissipa ogni dubbio di quale μεγάλη ἡμέρα si trattasse: secondo il QV Gesù è morto il 14 Nisan[54], nel giorno della Parasceve o "preparazione" della Pasqua (ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα – 19,14a). Anche nel nostro testo (19,31a) interpretiamo παρασκευή come "preparazione", malgrado Story, "Terminology", 318, riferendosi fra l'altro alla *Didachê* 8,1 e al *Martirio di Policarpo* 7,1, suggerisca (insieme ad altri esegeti) di tradurlo "venerdì". Notiamo anzitutto che il genitivo τοῦ πάσχα (19,14a) non si trova nelle sopracitate opere dei Padri Apostolici. Gv lo tralascia in 19,31, ma in 19,31c usa la perifrasi ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου: la spiegazione (γάρ) fa capire che quel sabato coincideva con "il grande giorno" della Pasqua e quindi per παρασκευή la traduzione più adatta è "preparazione della *Pasqua*" piuttosto che "preparazione del *sabato*"[55]. Possibile, ma non convincente, è la terza proposta di traduzione di 19,14: "il venerdì della (settimana di) Pasqua"[56]. Siccome fra i grandi temi teologici del QV riveste grande importanza quello di Gesù "Agnello di Dio" (1,29.36; cfr. Es 12,1-14), giova notare in 19,14ab non solo l'indicazione del giorno, ma anche dell'ora: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, "Era la Parasceve della Pasqua,

---

[53] Il richiamo del giorno si sabato (σάββατον – 19,31c) ha ispirato ad Aretius il seguente commento: "sepoltura haec quietem veram sabbati designat. Deus quievit ab opere creationis septimo die: Filius Dei quieturus ab opere reparationis septimo die, ad eius initium sepelitur" (*Commentarii*, 1032).

[54] Ridderbos, *John*, 622, probabilmente mescolando la tradizione giovannea con quella sinottica, suggerisce il giorno seguente, cioè 15 Nisan. Una simile lettura viene proposta recentemente da Barbaglia, *Digiuno*, 61-97. L'autore, rigettando le tradizionali interpretazioni della *crux* circa la coincidenza o meno della morte di Gesù con il giorno di Pasqua ("hanno ragione i sinottici e Giovanni teologizza [ad es. Joachim Jeremias], ha ragione Giovanni e i sinottici teologizzano [ad es. John Meier e Joseph Ratzinger] oppure hanno ragione entrambi ma secondo calendarii distinti [ad es. Annie Jaubert]" [pp. 77-78]) e trattando l'aoristo congiuntivo φάγωσιν come se fosse un presente, traduce la frase ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα (18,28ef) in un modo assai originale: "(non entrarono nel Pretorio) per non contaminarsi ma poter *continuare a mangiare* l'agnello pasquale" (p. 86; il corsivo è nostro). Nonostante il suo riferimento ai numerosi testi rabbinici, e quindi – una documentazione (apparentemente) ricca –, la sua proposta è da rigettare, data l'inequivocabilità del testo greco del QV.

[55] Cfr. Bernard, *John*, 655; anche se παρασκευή (presumibilmente relativo all'aramaico עֲרוּבְתָּא: "sera", "tramonto") indicava innanzitutto la preparazione per il sabato, designava anche il *giorno precedente una qualsiasi festa* (cfr. Bultmann, *Johannes*, 514 n. 5).

[56] Ancora un'altra traduzione viene suggerita dal sopracitato Barbaglia, *Digiuno*, 88, chiaramente risultante dalla sua ipotesi: "Parasceve (del sabato nel giorno) di Pasqua".

verso mezzogiorno (l'ora sesta)". Come viene unanimemente affermato[57], questo era il momento in cui i sacerdoti nel tempio preparavano gli agnelli pasquali per l'immolazione[58]. Gv pone in parallelo la *morte* di Gesù con quella degli agnelli pasquali, immolati nel tempio il giorno della Parasceve[59]. È nota la differenza tra il QV che fa cadere il 14 Nisan – la preparazione della Pasqua –, nel giorno di venerdì, e i Sinottici che invece considerano il 14 Nisan come il *giovedì* dell'Ultima Cena, quella cioè durante la quale si *consuma* l'agnello pasquale[60].

---

[57] Cfr. Strack – Billerbeck, *Johannes*, 836-837; Bultmann, *Johannes*, 514 n. 5; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 307; Barrett, *John*, 454; Brown, *John II*, 883; Wengst, *Johannesevangelium*, 245 e n. 179; Zumstein, *Jean*, 236; Grasso, *Giovanni*, 739; Voltaggio, *Oración*, 151 n. 292; Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 120; Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 537.550-551; Witczyk, "Historia", 268; ecc.

[58] Cfr. anzitutto *mPes* 5,1 che per la vigilia di Pasqua coincidente con la vigilia del sabato (proprio come in Gv!) prescrive di immolare l'agnello alle 12.30 e di sacrificarlo alle 13.30. Si noti che in 19,14 "mezzogiorno" non è in relazione con il momento della morte di Gesù, che avviene un po' dopo. Flavio, *Bell*. 6,423, indicando rispettivamente le ore 15.00 e 17.00, parla del sacrificio *Tamid*, quello di ogni giorno (non festivo). Cfr. tuttavia ancora *mPes* 5,1 che si differenzia un po' da Flavio: esso prescrive per il *Tamid* dei giorni feriali le ore 14.30 e 15.30, invece per quello che cade nella vigilia di Pasqua (ma che non coincide con la vigilia del sabato) – rispettivamente le ore 13.30 e 14.30.

[59] Tale coincidenza corrisponde all'intenzione teologica del QV (cfr. Nielsen, "Lamb of God", 253).

[60] È probabile che la questione della differenza fra i Sinottici e Giovanni si possa spiegare – come accennato poco prima – in base all'esistenza di due diversi calendari utilizzati in quel periodo: quello dei sadducei, con cui corrisponde la cronologia del QV (ciò fa pensare che il suo autore o redattore presumibilmente appartenesse alla loro cerchia; cfr. Binni, *Chiesa*, 190-191), e quello dei farisei, con cui concorda la cronologia dei Sinottici. Dato che "è ... storicamente inconcepibile che gli avversari di Gesù, per quanto colmi di odio contro di lui, trascurassero la cena pasquale di quella notte e violassero il riposo festivo di quel giorno", forse si può congetturare che "l'ultima cena di Gesù fu ... la cena legale dell'agnello e fu tenuta al giovedì nello stesso tempo che la tenevano i Farisei e in maggioranza quelli del popolo, i quali consideravano quel giorno come il 14 Nisan; e il seguente venerdì come il 15 ossia la Pasqua. Ma la maggior parte dei componenti del Sinedrio, che condannò Gesù era composta da Sadducei; i quali perciò consideravano quel giovedì come il 13 Nisan, e di conseguenza ritardavano la cena dell'agnello al venerdì seguente e la Pasqua al sabato seguente. Così si comprende anche perché nel venerdì della morte di Gesù non osservassero il riposo festivo, sebbene quel giorno cadesse la Pasqua; *era Pasqua per i Farisei, ma non per molti altri che per una ragione o l'altra seguivano il calendario dei Sadducei. In conclusione, i Sinottici si riferiscono al calendario mensile seguito da Gesù in accordo con i Farisei ... Giovanni invece si riferisce al calendario seguito dai sinedristi Sadducei*, condannatori ufficiali di Gesù" (Ricciotti, *Vita*, §§ 537.540 [pp. 653.659]; i corsivi sono anche di Mariano, *Tetelestai*, 200, il quale, citando Ricciotti, nella nota 154 spiega ulteriormente l'origine di questa discrepanza in rapporto al diverso modo di computare la festa di Pentecoste). Manns, "Repas pascal", 31-32, ha un'opinione del tutto diversa. Riferendosi a *bPes* 6,1 e *tPes* 4,13-14 (in cui Hillel afferma la preminenza della Pasqua sul sabato) asserisce: "Seuls les phasisiens avaient suivi la décision de Hillel, les Sadducéens s'y opposaient. Il résultat de la décision de Hillel que – lorsque la Pâque tombait un sabbat – les Pharisiens mangeaient la Pâque le vendredi soir, au début du sabbat, tandis que les Sadducéens mangeaient la Pâque le jeudi soir qui inaugurait le vendredi. Sadducéens et Pharisiens célébraient la Pâque séparément, lorsque celle-ci tombait un vendredi comme ce fut le cas de la mort de Jésus". Il problema consiste probabilmente nel fatto che, mentre *bPes* 6,1 tratta della coincidenza del

La duplice richiesta. Fatta la premessa sulla prassi dei Giudei, il paragrafo Y presenta le loro due petizioni a Pilato riguardo ai crocifissi: "che gli fossero spezzate le gambe e fossero portati via" (ἠρώτησαν τὸν Πιλᾶτον ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν – 19,31def)[61].

5.3.2. Il paragrafo A' (= 19,32-37)

Comprende cinque unità che descrivono l'esecuzione della prima richiesta dei Giudei.

La prima (v. 32) racconta ciò che i soldati hanno fatto: κατέαξαν τὰ σκέλη, sia del primo (τοῦ πρώτου) sia del secondo con-crocifisso (καὶ τοῦ ἄλλου τοῦ συσταυρωθέντος αὐτῷ).

14 Nisan con il sabato ("Il arriva un jour que le 14 Nisan coïncida avec le sabbat"; *Ibid*., 30), Ricciotti e Mariano indicano il 15 Nisan per il sabato di cui parla Gv 19,[14].31. Ma come ulteriormente segnala Manns, i numeri dei giorni del mese erano "flessibili", per cui è probabile che *bPes* 6,1, parlando del "14 Nisan", abbia inteso il "15 Nisan", dato che un giorno iniziava già la sera del giorno precedente.

[61] Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 537, considera la prima richiesta dei Giudei (lo spezzamento delle gambe) come non plausibile. Era invece necessario esprimere (la seconda) richiesta al procuratore: i Romani, infatti, a differenza dei Giudei, "erano soliti lasciare i cadaveri dei condannati sulle croci, in pasto agli uccelli rapaci. Naturalmente erano possibili delle eccezioni soprattutto in occasioni di ricorrenze speciali. In questi casi i cadaveri venivano consegnati a parenti o amici per la sepoltura" (Mariano, *Tetelestai*, 65 n. 72; cfr. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 239). Scrive a proposito Keener, *John*, 1160 e n. 810: "Roman custom in this period officially prohibited burying the executed (Tacitus, *Ann.*[*-ales*] 6,29) [n. 810: cfr. Petronius, *Sat.*{*-iricon*} 112]. Nevertheless, a long history of Mediterranean tradition emphasized the need for burial ... [R]efusal to allow burial was normally viewed as impiety, and for centuries most persons in power ... permitted burials even of their enemies". Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 535 n. 8, cita un testo di Filone di Alessandria (*In Flaccum*, 83) dove si parla delle sepolture dei crocifissi in prossimità delle feste e uno di Giuseppe Flavio (*Vita*, 420-421) in cui la sepoltura dei tre condannati alla crocifissione era un gesto di favore, dato da Tito allo storico (Flavio). Con Mariano, infine, occorre costatare che i Giudei erano *sempre* obbligati a non lasciare i corpi "appesi sull'albero", indipendentemente dal giorno in cui era avvenuta l'esecuzione di un condannato. Come prescrive Dt 21,22-23, "Se un uomo avrà commesso un delitto degno di morte e tu l'avrai messo a morte e appeso a un albero, il suo cadavere non dovrà rimanere tutta la notte sull'albero, ma lo seppellirai lo stesso giorno, perché l'appeso è una maledizione di Dio e tu non contaminerai il paese che il Signore, tuo Dio, ti dà in eredità" (cfr. Gdc 8,29; 10,26-27 e Flavio, *Bell*. 4,317 [*Ant*., 4,202]). Non tanto quindi la circostanza indicata in 19,31abc (il sabato e/o la Pasqua) quanto l'ossequio alla prescrizione di Dt 21,22-23 era il motivo principale della sollecitudine dei Giudei a non lasciare i corpi sulla croce. Può eventualmente avere ragione Brown, *Death of Messiah II*, 1174, quando afferma: "on special days there was greater pressure for observance ... They may well have been extra pressure to get Jesus off the cross before a Sabbath in Passover week". Come una conclusione dell'analisi della plausibilità storica circa la richiesta dei Giudei, riportata in 19,31def, è opportuno infine citare l'opinione di Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 535: "the Jewish authorities had already bent Pilate to their will (Jn 19:12), and presumably knew that the commanding officer was entirely free to decide how long a body should remain on the cross. If challenged, they could claim that they were merely acting out of respect for *Deut 21:23, legislation that was covered by Roman approbation of Jewish ancestral laws and customs* (*AJ* 16,162-165)" (il corsivo è nostro).

La seconda unità (v. 33) dice ciò che i soldati non hanno fatto: giunti da Gesù "non gli spezzarono le gambe" (οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη – 19,33c). Qui interessa notare due cose: 1) dal momento che la croce di Gesù era stata collocata nel centro, in mezzo agli altri due crocifissi (καὶ μετ' αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν – 19,18bcd), ci si aspetterebbe che i soldati lo vedano per secondo; sembra invece che arrivino a lui per ultimo: l'evangelista richiama così l'attenzione su di lui ponendolo in rilievo come in un *climax*, inoltre facilita in questo modo il passaggio al racconto successivo; 2) a differenza degli altri due crocifissi, Gesù è "già morto" (ἤδη τεθνηκότα – 19,33b)[62].

[62] In questo modo viene anche indirettamente chiarito lo scopo dello "spezzare le gambe". Il cosiddetto *crurifragium* accelerava la morte dei condannati, togliendo loro la possibilità di appoggiarsi sulle gambe, per cui morivano soffocati: i polmoni compressi o un'eventuale embolia adiposa provocavano il decesso. Anche se per un momento accresceva il dolore dei suppliziati, in realtà "il crurifragio serviva a dare il *colpo di grazia* ai crocifissi. Questa pratica ha trovato un chiaro riscontro archeologico (J.A. Fitzmyer parla di *concrete evidence*) nello studio condotto sulle ossa di Yehonan [*sic*!], un uomo morto crocifisso nel primo secolo d.C. ed i cui resti mortali sono stati ritrovati dall'archeologo israeliano V. Tzaferis nell'area detta *Giv'at ha-Mivtar* (a nord-est di Gerusalemme)" (MARIANO, *Tetelestai*, 100 n. 216; i corsivi sono dell'autore). Infatti, BROWN, *Death of Messiah II*, 1176 e n. 86, riporta la testimonianza apocrifa del *Vangelo di Pietro* 4,14 in cui i Giudei, tutti ostili, proprio al contrario di 19,31, non vogliono che le gambe siano spezzate affinché i tormenti dei condannati durino più a lungo: "The desire that the legs *not* be broken is driven be sheer sadism: ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνοι (GP 4:14). They wish to prolong the agony by keeping the crucified alive longer" (HENDERSON, *Gospel of Peter*, 62). Diversamente interpreta *crurifragium* SABBE, "Death", 44, definendo questa pratica "the Roman punishment". Invece KEENER, *John*, 1151 e n. 736, considera la possibilità che le ossa di Jehohanan si siano spezzate accidentalmente durante il funerale o già nella tomba, senza essere le gambe frantumate prima della sua morte. A proposito della crocifissione stessa, ecco quanto scrive MARIANO, *Tetelestai*, 57-58 n. 48: "Nel diritto penale ebraico non vi era la condanna capitale per crocifissione. La sospensione al legno prevista per gli idolatri ed i bestemmiatori veniva eseguita dopo la loro morte (per lapidazione), come pena aggiuntiva, affinché il giustiziato venisse riconosciuto da tutti come un *maledetto da Dio* (cfr. Dt 21,23). L'esecuzione capitale per crocifissione fu *inventata*, a quanto pare, dai Persiani. Fu poi adottata da Alessandro Magno, dai Diadochi e dai Cartaginesi. In Grecia era riservata agli schiavi. I Romani la appresero probabilmente dai Cartaginesi e la introdussero in epoca repubblicana come *servile supplicium* (cioè come pena capitale riservata agli schiavi) ma applicata anche a quegli stranieri che non possedevano la cittadinanza romana. Fatte salve alcune eccezioni ... un cittadino romano era immune dalla pena di croce. Era considerata come la massima pena capitale e come la più ignominiosa, crudele ed orrenda. Alcuni passi delle opere di Cicerone lo attestano in modo chiarissimo (*In Verrem* V,64,165: *crudelissimi taeterrimique supplicii*; V,66,169: *servitutis extremo summoque supplicio*) ... La pena di croce fu abolita soltanto dall'imperatore Costantino il Grande ... Va detto, infine, che in due passi dei rotoli del Mar Morto (in un passo del pesher a Na 2,12-14 e in uno del rotolo del Tempio [cfr. 4Q169 3-4 i 1-11; 11Q19 64:12]) ... si riscontra la tendenza da parte della setta degli Esseni a giustificare la pena capitale della crocifissione sulla base di Dt 21,22-23. Se l'interpretazione proposta da J.A. Fitzmyer è corretta, in Palestina i Romani non erano gli unici a far uso della crocifissione come pena capitale. Ciò non significa naturalmente che la crocifissione fosse conforme alla Legge mosaica. Le questioni devono essere tenute distinte: «Whether it was admitted in Jewish Law or not is one thing; whether it was practiced by some Jews is another»". L'autore italiano fa riferimento agli studi di Hengel, Kuhn, Goold, Puech, Fitzmyer, García Martínez e Tigchelaar. Cfr. l'opinione di RUBINKIEWICZ, "Dlaczego", 228-235, affine a quella di Fitzmyer, basata, tra l'altro, sui frutti della ricerca di Yadin. Per la terminologia (ebraica, greca, latina) legata alla

La terza unità (v. 34) ci dice il gesto compiuto nei riguardi di Gesù al posto dello spezzargli le gambe: uno dei soldati "con una lancia gli colpì il fianco" (λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν – 19,34b). L'evangelista annota che dal costato trafitto "subito uscì sangue e acqua" (ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ – 19,34c)[63]. La descrizione del colpo di lancia e del suo effetto costituisce il fatto centrale del paragrafo A': ciò che precede (vv. 32-33) mostra il contesto in cui avviene – l'esecuzione della prima richiesta dei Giudei – e ciò che segue (vv. 35-37) lo commenta.

La quarta unità (v. 35) riporta la testimonianza di chi era presente. È interessante l'ordine dei verbi ἑωρακώς, μεμαρτύρηκεν, οἶδεν: l'esperienza oculare diretta abilita alla testimonianza con la consapevolezza della sua veracità, ribadita due volte (ἀληθινή, ἀληθῆ), quale fondamento di credibilità per i destinatari del Vangelo, che sono invitati a credere (ἵνα πιστεύ[σ]ητε).

La quinta unità (vv. 36-37) vede nell'evento il compiersi di due testi della Scrittura (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ): uno relativo all'agnello pasquale – "Non ne spezzerete alcun osso" (Es 12,46) – l'altro alla trafittura del costato come oggetto di contemplazione : "Guarderanno a colui che hanno trafitto" (Zc 12,10).

L'importanza dell'evento ha suscitato il commento dell'evangelista (19,35-37) e ha aperto la via a diverse interpretazioni nella storia dell'esegesi, che vanno da quelle che ne scrutano la *simbolicità*[64] a quelle di natura *medica*[65]. Per il tema della nostra

"crocifissione", si veda uno studio recente di Samuelsson, *Crucifixion in Antiquity*. Per vedere come la crocifissione causava una totale privazione dell'onore di un essere umano nel mondo greco-romano, cfr. Kręcidło, *Honor i wstyd*, 285-289.

[63] Brown, *Death of Messiah II*, 1177: "Even from his death body life-giving elements will come forth (symbolized by blood and water)".

[64] Alcuni Padri della Chiesa e teologi moderni sottolineano l'aspetto *sacramentale* dello scorrere del sangue e dell'acqua. La difficoltà consiste comunque nell'ordine con cui escono i liquidi: ci si aspetterebbe l'acqua come prima, simboleggiante il battesimo, e poi il sangue – la raffigurazione dell'eucaristia (Boismard, "Problèmes", 348-350 sostiene tuttavia che la sequenza "acqua e sangue" possa essere originale). Il fianco trafitto di Gesù viene inoltre interpretato come una fonte simbolica di amore divino oppure della nuova nascita sull'esempio della creazione di Eva dal fianco di Adamo. Si noti che Giovanni usa πλευρά ("fianco") al singolare, nonostante in greco il termine sia più normale al plurale. Ciò può implicare un riferimento a Gen 2,21-22 [LXX]: "Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole [ἔλαβεν μίαν τῶν πλευρῶν] e richiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio formò con la costola [τὴν πλευράν], che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo". Alcuni vi hanno visto altre relazioni: il richiamo di un'antica leggenda omerica secondo cui gli dèi avevano nelle loro vene un tipo di sangue mescolato ad acqua (per esempio Afrodite emise linfa sanguigna con acqua); i due elementi provano la morte reale di Gesù come argomento contro i docetisti gnostici che la riducevano a un fatto simbolico; il nesso con l'agnello pasquale (o, più in generale, la vittima sacrificale) il cui sangue doveva fluire al momento della morte, cosicché potesse essere asperso (cfr. *mPes* 5,3.5); l'allusione a Mosè che fa scaturire l'acqua dalla roccia (cfr. Es 17,1-7 e Nm 20,1-11, tanto più che *TPsJ* Nm 20,11 dice che, quando Mosè colpì la roccia per la prima volta, ne fluì il sangue [אדמא] e solo dopo al secondo colpo ne scaturirono le acque [נפקו מיין]: "[Nm 20,11] And Moses raised his hand and smote the rock with his staff twice: *the first time blood dripped, but the second time* much water came forth, and he gave the congregation and their livestock (water) to drink" [Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers*, 244; il corsivo è dell'autore]. Si noti

dissertazione riteniamo importante approfondire il commento dell'evangelista (vv. 35-37), che riguarda il testimone (v. 35) e i due testi della Scrittura con cui interpreta l'evento (vv. 36-37).

V. 35: ὁ ἑωρακώς, "colui che ha visto".

Nella quarta unità tutto è ricondotto a lui: è il soggetto dei verbi μεμαρτύρηκεν e λέγει, sua (αὐτοῦ) è la μαρτυρία, a lui si riferisce il pronome ἐκεῖνος e quindi è lui il soggetto anche del verbo οἶδεν[66]. L'identità di questo personaggio si può riconoscere

l'ordine della presentazione dei liquidi!) e l'immagine di Ez 47 dell'acqua che scorre da Gerusalemme (l'acqua in 19,34 viene interpretata anche alla luce di 7,37-38) (cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1178-81).

[65] Data l'incertezza delle ipotesi circa la *causa* della morte di Gesù (rottura del cuore, soffocamento, insufficienza circolatoria, disidratazione, perdita di sangue, ecc.), occorre soffermarci un po' sulla questione. Chi vede la causa della cessazione della vita di Gesù nella *rottura spontanea del suo cuore*, suggerisce che, dopo essersi verificata un'emorragia nella parete cardiaca dentro il sacco pericardico, ci fu una coagulazione di sangue che si separò dal siero. Il colpo di lancia aprì il sacco pericardico, rilasciando le due sostanze che sembravano sangue e acqua (Stroud, Hanna, Simpson). Nasce però un dubbio per quanto riguarda un'eventuale spontanea rottura cardiaca a cui segue un'istantanea coagulazione del sangue (Merrins, Sharpe). Chi identifica la causa della morte nel *soffocamento* ipotizza che dopo la morte un colpo di lancia abbia trafitto Gesù al di sopra della quinta costola e abbia perforato il quinto spazio intercostale, trafiggendo l'orecchietta destra del cuore (che contiene sempre sangue) ed il pericardio da dove sarebbe fuoriuscito il siero che appariva come acqua (Barbet). Altri studiosi hanno sostenuto che la flagellazione danneggiò l'addome, cosicché, dallo stomaco trafitto uscì sangue ed acqua (Primose), o causò un'emorragia nella cavità pleurica tra le costole ed i polmoni, producendo del liquido che alla fine si divise in parti chiare di siero e scure di sangue (Sava). Infine Lossen ha sostenuto che la lancia colpì non solo le arterie di Gesù tra le costole nella terza area intercostale provocando una perdita di sangue, ma anche un suo polmone dal quale uscì del siero in apparenza acquoso. Una rassegna delle spiegazioni mediche è offerta da Wilkinson, "Blood and Water", 158-169 da cui dipende Brown, *Death of Messiah II*, 1089-1092. Cfr. inoltre Blinzler, *Prozess*, 185-187 e n. 50, e la sua affermazione riguardo al problema sopra esposto: "Es scheint jedoch nicht, dass die medizinische Seite des Todes Jesu endgültig geklärt ist" (pp. 186-187).

[66] L'attribuzione del pronome dimostrativo ἐκεῖνος è discussa: di solito viene interpretato come connesso a: 1) *Dio Padre* o *Gesù* (come "garanti della fondatezza della testimonianza resa da *colui che ha visto* [ὁ ἑωρακώς]") o anche lo *Spirito Santo* (la terza Persona della Trinità innanzitutto in riferimento a 15,26 e a 19,34-35 insieme a 1 Gv 5,6-8, con il quale ci sono numerosi termini paralleli: ὕδωρ, αἷμα, μαρτυρέω, ἀλήθεια); 2) il "redattore finale del vangelo distinto dal discepolo testimone (ὁ ἑωρακώς), così come in 21,24 la voce della comunità (*noi sappiamo* ...) è distinta dalla testimonianza del discepolo (... *che la sua testimonianza è vera*)"; 3) "ὁ ἑωρακώς, il participio sostantivato che è soggetto della proposizione 35a e che è ripreso anche in 35b attraverso il genitivo possessivo prolettico αὐτοῦ di 35b". Le citazioni sono attinte da Mariano, *Tetelestai*, 106 (cfr. pure Maccini, *Testimony*, 204). In consonanza con Mariano affermiamo che l'ultima opzione pare la più sicura. Le prime due proposte, invece, si fondano sulle regole grammaticali relative al pronome dimostrativo ἐκεῖνος: esso "letteralmente significa «costui», e normalmente segnala una distanza rispetto alla persona che scrive, indica uno già menzionato, ma assente; allora lo scrittore non dovrebbe usarla ad es. per indicare se stesso ... Tuttavia, nella letteratura extrabiblica ci sono testimonianze in cui lo scrittore si riferisce a se stesso usando lo stesso pronome dimostrativo. In più ... l'uso di *ekeinos* come «egli» in diretta unione con la precedente menzione è possibile" (Oniszczuk, *Passione*, 200). Diversamente da come traduce l'autore, ἐκεῖνος non significa "costui", ma "colui" (cfr. Pierri – Cignelli, *Concordanze*, § 28,4).

nel *discepolo amato*[67]. A questa conclusione portano i seguenti argomenti: 1) il contesto narrativo suggerisce che si tratti di qualcuno di coloro che "stavano presso la croce di Gesù" (εἱστήκεισαν δὲ παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ ... παρεστῶτα – 19,25a.26b): tale prossimità è la condizione necessaria per fondare la testimonianza oculare su cui insiste l'evangelista (ἑωρακώς, μεμαρτύρηκεν, μαρτυρία – 19,35ab); 2) il nostro testo trova un parallelo illuminante, sia in base ai termini sia alla finalità dell'opera, nella duplice conclusione del QV (20,31; 21,20.24), la seconda delle quali attribuisce esplicitamente la testimonianza al "discepolo amato" (21,20.24)[68]. Ecco i testi paralleli:

19,35: ὁ ἑωρακὼς
μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία,
καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει,
21,20: τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς
21,24: Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς
ὁ καὶ μαρτυρῶν περὶ τούτων
καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν
19,35: ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε
20,31: ἵνα πιστεύ[σ]ητε

Alcune osservazioni:

I termini paralleli[69]. Sia in 19,35 sia in 21,24 ritornano i termini relativi alla testimonianza (19,35: μεμαρτύρηκεν, μαρτυρία || 21,24: μαρτυρῶν, μαρτυρία), alla sua verità (19,35: ἀληθινή, ἀληθῆ || 21,24: ἀληθής), e alla consapevolezza che la testimonianza è vera (19,35: οἶδεν || 21,24: οἴδαμεν); sia in 19,35 sia in 20,31 si ha la stessa finalità (ἵνα πιστεύ[σ]ητε)[70]. I verbi ὁράω, μαρτυρέω, οἶδα, λέγω, γράφω[71], che

---

[67] Diversamente ragiona Minear, "Diversity", 163-164, il quale identifica ὁ ἑωρακώς con il soldato di 19,34a. Sabbe, "Death", 47-50 e Thyen, *Johannesevangelium*, 749, condividono quest'opinione, ma differiscono da Minear nell'interpretazione di ἐκεῖνος in 19,35c: mentre per Minear sia ὁ ἑωρακώς sia ἐκεῖνος si riferiscono al soldato romano, Sabbe e Thyen vedono nel pronome dimostrativo l'indicazione del discepolo amato. Tale interpretazione di ὁ ἑωρακώς proviene dall'influsso della tradizione sinottica (cfr. l'affermazione del centurione in Mc 15,39; Mt 27,54; Lc 23,47).

[68] Non entriamo in merito del problema circa l'origine redazionale del capitolo 21. Tuttavia il capitolo è unito letterariamente a tutta l'opera, come dimostra, tra l'altro, la connessione tra 19,35; 20,31 e 21,24.

[69] Cfr. Sabbe, "Death", 46; Culpepper, *John*, 65-66.

[70] La *lectio* πιστεύητε in 19,35 è riportata da ℵ*, B, Ψ e Origene (in 20,31 anche 𝔓^{66vid}!); πιστεύσητε si incontra in ℵ^{2}, A, D^{s}, L, W, Θ, $f^{1.13}$, 33, 𝔐. Nonostante i primi testimoni siano in minoranza, il loro valore sembra prevalere sul secondo gruppo. Si noti la rarità del sintagma ἵνα πιστεύ[σ]ητε, che unisce ancora più strettamente 19,35 con 20,31: queste due sono le uniche ricorrenze del verbo πιστεύω nella 2° persona plurale, introdotta da ἵνα e riportata in un commento narrativo dell'evangelista (si veda altri casi, sempre però in bocca a Gesù: 6,29; 11,15; 13,19; 14,29). Il verbo stesso ricorre in Gv 98 volte; nella forma di congiuntivo 14 volte (1,7; 4,48; 6,29; 8,24; 9,36; 10,38; 11,15.40.42; 13,19; 14,29; 17,21; 19,35 e 20,31).

si trovano nei tre testi paralleli (19,35; 20,31; 21,24), hanno lo stesso contenuto: ciò significa che i σημεῖα, oggetto di γράφω (20,30-31), comprendono anche la trafittura del Crocifisso, oggetto dei verbi ὁράω, μαρτυρέω, οἶδα, λέγω (19,35): si puntualizza così la lista dei "segni" cristologici e salvifici[72].

La finalità. Lo scopo della testimonianza (19,35: ἵνα) è accompagnato da due parole che meritano una spiegazione: 1) il pronome ὑμεῖς è un'aggiunta sorprendente, indica l'aspetto pragmatico del Vangelo, dice che il racconto è finalizzato, mira a portare i lettori alla fede; 2) πιστεύ[σ]ητε nei manoscritti ha due forme, per cui "può designare sia un invito a *cominciare a credere* (aoristo di senso ingressivo: *affinché crediate ... veniate alla fede*) o *continuare a credere* (presente di senso durativo, qualora si preferisse la *lectio* ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε)"[73]. Noi preferiamo il presente in base all'autorità dei manoscritti. Non rigettiamo però la possibilità dell'aoristo perché nella seguente citazione (19,37) il verbo ὄψονται ha un soggetto universale, tutti[74].

---

[71] I due ultimi verbi si corrispondono in quanto entrambi trattano della trasmissione della testimonianza, il primo *oralmente*, il secondo per *iscritto*.

[72] Cfr. Dodd, *Interpretation*, 379; Beasley-Murray, *John*, 360-361.

[73] Mariano, *Tetelestai*, [107].146. L'autore afferma in un altro luogo (p. 104): "il riferimento sembra fatto a chi si trova ancora *ad extra* della comunità giovannea (in ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε, la particella additiva καί ha la funzione avverbiale di *anche*). [L]a Commissione di studiosi che ha approntato il testo del GNT[4] ha scelto di includere la lettera σ tra parentesi quadre, accordando cioè una certa preferenza alla *lectio* πιστεύσητε ma senza escludere la possibilità che il testo originale presentasse πιστεύητε" (i corsivi sono dell'autore). Mentre siamo d'accordo con Mariano circa l'affermazione citata nel testo principale, ci differenziamo a proposito di quella riportata qui in nota: in base ai manoscritti a noi sembra che la lezione πιστεύητε sia preferibile. Anche se gli editori del testo critico più recente (Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*[27]) hanno scelto la *lectio* πιστεύσητε, è da notare che nella 25ª edizione la scelta era caduta su πιστεύητε. Il presente è accettabile perché la "comunità giovannea" non deve necessariamente essere *una sola comunità* che vive in un'unica città (cfr. Moody Smith, *Johannine Christianity*, 21; Panimolle, "Identità", 41). D'altra parte la particella additiva "anche" (καί) non indica esclusivamente i destinatari esterni rispetto alla/-e comunità giovannea/-e.

[74] Cfr. Boismard – Lamouille, *Jean*, 451. Mariano, *Tetelestai*, 253: "Allo sguardo sul Trafitto a cui sono chiamati *prima facie* i discepoli, è associata tutta l'umanità ... Poiché il passaggio pasquale di Cristo si è compiuto per tutti, ogni uomo è chiamato a volgere su di Lui il suo sguardo per trovare la salvezza. Si compie ora quanto Gesù aveva annunciato in 12,32: *quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti/tutto a me*" (i corsivi sono dell'autore). Sottolineiamo il valore universale della visione del Trafitto, non tanto sulla base di Za 12,10b (dove il soggetto è la "casa di Davide e gli abitanti di Gerusalemme") né su quella di Gv 19,37bc (il soggetto non è precisato) ma in riferimento ad Ap 1,7, dove la profezia di Zaccaria viene interpretata ed estesa a un piano universale: ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, "ogni occhio lo vedrà, anche quelli che lo trafissero". Il valore universale del QV viene, tuttavia, testimoniato dal frequente invito a credere in Gesù rivolto a tutti gli uomini (cfr. 1,7.12; 3,15-16.18.36; 5,24; 6,29.35.40.47; 8,24; 11,25-26.48; 12,36.44.46; 14,12; 17,20-21; 19,35; 20,29.31) e dagli esempi di coloro che credettero in Gesù, provenienti sia dai Giudei (cfr. 1,50; 2,11.22-23; 4,53; 6,69; 7,31; 8,30-31; 9,38; 10,42; 11,27.45; 12,11.42; 16,27.30; 17,8; 20,8) sia dai pagani (Samaritani – 4,39-42; Greci – 12,21).

L'identità del testimone. In conclusione il parallelismo dei vari termini e la stessa finalità della testimonianza portano all'identificazione del testimone[75]: ὁ ἑωρακώς di 19,35 corrisponde a τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς di 21,20. La fedeltà al maestro nell'ora della prova lo ha fatto "stare" presso la sua croce (παρεστῶτα), gli ha permesso di "vedere" (ὁ ἑωρακώς) la trafittura del Crocifisso, di "vederla" con l'occhio penetrante, illuminato dalla Scrittura (19,36-37)[76], e di renderne "testimonianza" (μαρτυρία) a utilità di tutti gli uomini chiamati a "credere" (ἵνα πιστεύ[σ]ητε).

La Scrittura (vv. 36-37).

La testimonianza del discepolo, anche se veritiera e capace di guidare alla fede, viene ulteriormente confermata e interpretata come compimento di due testi della Scrittura.

V. 36: il primo testo.

Il fatto che a Gesù non siano state spezzate le gambe[77] richiama un'unica affermazione presente in quattro passi veterotestamentari:

> "Es 12,10 (LXX); Es 12,46; Nm 9,12 e Sal 34(33),21. Dal momento, però, che il testo di Nm 9,12 costituisce una ripresa di Es 12,10, le possibilità si riducono a tre: a) si allude all'Agnello pasquale ed il riferimento testuale è ad Es 12,10.46 e Nm 9,12; b) si allude al giusto sofferente con riferimento a Sal 34 (33),21; c) il testo è costituito da una citazione combinata di Es 12,10.46; Nm 9,12 e Sal 34 (33),21 e fa riferimento sia all'Agnello pasquale che al giusto sofferente"[78].

Gesù, come Agnello pasquale (1,29.36), compie la sua missione proprio durante la passione; come Giusto sofferente, vive la sua passione volontariamente. Ambedue i temi fanno parte della teologia del QV e nella passione raggiungono il loro *climax*.

---

[75] La prima chiusura del Vangelo (20,30-31), malgrado non parli del "discepolo amato" in modo esplicito, tratta però dello "scrivere i segni di Gesù" (ταῦτα [σημεῖα] δὲ γέγραπται). In 21,24 viene chiarito chi è responsabile dell'atto di "scrivere" (οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς [ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς – 21,20] ... ὁ γράψας ταῦτα) o almeno chi garantisce la credibilità della testimonianza scritta in forma di Vangelo.

[76] Il riferimento è soprattutto al verbo ὄψονται del testo di Zaccaria: "[Il] verbo [viene] usato per descrivere la *visione* del Trafitto ... Dal punto di vista semantico, più che al vedere in senso puramente sensibile (espresso, di solito, dal verbo βλέπω) o ad un'osservazione attenta e scrutatrice (espressa, di solito, dal verbo θεωρέω), ὄψομαι esprime, nel Vangelo di Giovanni, un vedere che si compie nella fede e che permette di accogliere da Dio il dono della vita eterna" (Mariano, *Tetelestai*, 247-248).

[77] L'evangelista nella sua citazione indica precisamente le *ossa* di Gesù (ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ – 19,36c).

[78] Mariano, *Tetelestai*, 211-212. L'autore nel suo riassunto si riferisce a Reim, Freed, Lagrange, Barrett, Schuchard, Dodd, Fortna, Brown, Le Déaut e Braun. Invece Nielsen, "Lamb of God", 252-254, interpreta la scena della crocifissione e le citazioni riportate in 19,36-37 come una fusione dell'Agnello pasquale (Es 12,10.46) e del Servo Sofferente (Is 53) in una nuova figura, e conclude alla p. 255: "Jesus is both at the same time; he dies neither as the Passover Lamb nor as the Suffering Servant but as the Lamb of God".

L'Agnello di Dio. Gesù è l'agnello pasquale, non nella prospettiva della teologia della "sostituzione"[79] o di quella della "corrispondenza"[80], ma del "compimento", perché realizza nella sua persona e nella sua vicenda terrena quanto è prescritto per il sacrificio dell'agnello pasquale in una forma nuova[81] e, soprattutto, con contenuti inediti che fanno dell'evento della croce un sacrificio con un significato che supera quello dell'agnello.

> "Ciò significa che, *come* l'Agnello dell'Esodo, Gesù è lo strumento di salvezza per il suo popolo ma, andando *oltre* l'agnello dell'Esodo, egli è, nella sua stessa persona, la salvezza d'Israele e, attraverso Israele, di tutte le genti. È in questo senso, nel senso del compimento, che, nell'economia salvifica della nuova alleanza, vengono *superati* i riti dell'antica. Tale superamento ha il suo fondamento, stabile e definitivo, nel fatto che i cristiani riconoscono come Risorto l'Agnello immolato. Ciò emerge chiaramente nella visione ... dell'Apocalisse ... (cfr. Ap 5,6). L'Agnello porta i segni della Passione (ὡς ἐσφαγμένον) ma è ritto, è risorto (ἑστηκός) ed è il Signore di tutta la terra[82].

Il giusto sofferente. Questa raffigurazione di Gesù è il compimento di quanto è preannunciato nel Sal 34[33],21. Ma il QV mostra che Gesù affronta le sofferenze della passione con atteggiamenti del tutto personali, quali la piena consapevolezza e volontarietà[83], e soprattutto la sua sovranità: in realtà egli non è stato arrestato, ma *si è consegnato*; non è stato giudicato, ma *è diventato lui il giudice* del sommo sacerdote e di Pilato; non è stato suppliziato, ma *ha accettato il calice della passione come un dono del Padre* (ὃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ – 18,11c); infine, supera il male col bene e mentre ingiustamente gli viene tolto il respiro di questa vita, egli dona lo Spirito (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα – 19,30e). Occorre quindi mettere in evidenza le note particolari della *sovranità di Gesù*. Emerge tra tutte una differenza: come il protagonista del Sal 34[33], anche Gesù è stato salvato dalle mani dei "malfattori" – segno ne è il fatto che "nessun osso gli è spezzato" – ma, diversamente da lui, Gesù viene immolato come l'agnello pasquale[84]. Ciò significa che, morendo sulla croce, Gesù attua solo una parte del piano divino, che si compirà con la sua risurrezione: solo allora è stato liberato "da tutte le sue angosce" (cfr. Sal 34[33],5.7.18.20). Con questa visione completa della vicenda di Gesù, il suo essere innalzato sulla croce comporta insieme l'umiliazione del giusto innocente e la sua esaltazione, secondo

---

[79] Del superamento dei riti giudaici mediante la morte di Gesù parlano, per esempio, Bultmann, *Johannes*, 525; Schulz, *Johannes*, 240; Becker, *Johannes*, 709 e Blank, *Johannes*, 132.

[80] Cfr. Wengst, *Johannesevangelium*, 267.

[81] Cfr. Mariano, *Tetelestai*, 222.

[82] Mariano, *Tetelestai*, 223-224.

[83] Mariano, *Tetelestai*, 126: "essa [la morte] è stata non *subìta* ma liberamente e consapevolmente *agìta* da Gesù" (i corsivi sono dell'autore).

[84] La morte di Gesù è *reale*, mentre il protagonista del Sal 34[33] è stato liberato da tutte le sue angosce.

il doppio significato del verbo ὑψωθῆναι (3,14; 8,28; 12,32.34)[85]. Il fatto stesso che si compia ciò che è stato previsto dal progetto divino, diventa un segno ulteriore della *sovranità di Dio e del suo Cristo*[86].

V. 37: il secondo testo.

È legato al fatto che il costato di Gesù è stato trafitto: ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν (19,37bc). Il QV cita Zc 12,10b introducendo il passo dell'AT con una formula particolare: "ed ancora, un'altra scrittura dice" (καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει – 19,37a)[87]. È discussa l'identificazione precisa della fonte da cui l'evangelista ha attinto la citazione. Infatti, 19,37bc non corrisponde esattamente a Zc 12,10b né dei LXX[88], né del TM[89], né del Targum (*TJon* di Zc 12,10)[90]. Sembra invece che 19,37bc sia "più strettamente legato ... alla versione greca di Teodozione" nelle sue due forme[91]. Si arriva quindi a questa conclusione: "è possibile ... che Giovanni e Teodozione abbiano attinto ad una forma testuale ebraica simile"[92].

---

[85] ONISZCZUK, *Passione*, 207: "Gesù non è una «maledizione di Dio», un criminale che toglie la vita dell'altro, anzi egli è una benedizione di Dio che, come l'agnello pasquale le cui ossa pure non si spezzavano, salva il popolo, offrendo la propria vita".

[86] BROWN, *Death of Messiah II*, 1176: "The fact that in John the project of «the Jews» to have the legs broken does not succeed in the case of Jesus [is] presented as a triumph of God's planning foretold in the Scripture"; ONISZCZUK, *Passione*, 207: "Così i soldati romani di nuovo inconsapevolmente realizzano il piano divino, perché la loro azione fa sì che si «adempiono le scritture» (36-37)".

[87] La singolarità della formula consiste nel fatto che la Scrittura viene qui *personificata*. Questa non è però una novità assoluta. Anche i rabbini trattavano ugualmente la Torah: la Scrittura è identificata con *Dio che parla* (cfr. MARIANO, *Tetelestai*, 227 e n. 222, che si riferisce a Strack – Billerbeck).

[88] Cfr. καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο, "e guarderanno a me dopo che [= al posto del fatto che] mi trattarono con perfidia (danzarono perfidamente)".

[89] Cfr. וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ, "e guarderanno a me, che hanno trafitto".

[90] Cfr. וְרַחֲמִין וְיִבְעֽוֹן מִן־קֳדָמַי עַל דְּאִטַּלְטַלְו, "ed essi pregheranno davanti a me per gli esiliati".

[91] Cfr. καὶ ἐπιβλέψονται πρός με εἰς ὃν ἐξεκέντησαν (Siro-Esaplare) ["e guarderanno a me, verso colui che hanno trafitto"] e καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ὃν ἐξεκέντησαν (ms. 86) ["e guarderanno a me che hanno trafitto"].

[92] MARIANO, *Tetelestai*, 227.234. L'autore dà anche un commento sulle altre versioni greche (p. 228): "Nella versione di Aquila la frase אֵת אֲשֶׁר־דָּקָרוּ è tradotta con σὺν ᾧ ἐξεκέντησαν, *assieme a colui che hanno trafitto* (il pronome relativo è in *constructio pregnans*: ᾧ corrisponde ad ἐκείνῳ ὅν). È evidente che Aquila ha interpretato אֵת non come *nota accusativi* ma come una preposizione che introduce un complemento di compagnia, risolvendo così il problema dell'identificazione tra Dio ed il Trafitto. La versione di Simmaco ci è giunta in forma frammentaria, in quanto si riescono a leggere solo due parole: ἔμπροσθεν ἐπεξεκέντησαν. La seconda parola, ἐπεξεκέντησαν, corrisponde *grosso modo* al testo delle versioni di Aquila, di Teodozione e di Gv 19,37 (dove troviamo ἐξεκέντησαν), eccetto che per la presenza di un altro preverbio (ἐπι-, oltre ad ἐξ-), che non sembra modificare in modo sostanziale il significato del verbo. Quanto all'altra parola riportata da Simmaco (l'avverbio – preposizione ἔμπροσθεν), essa sembra dipendere dalla traduzione parafrastica che il Targum fa del testo ebraico, rendendo אֵלַי, *verso di me*, con מִן־קֳדָמַי, *davanti a me*". Siamo debitori a Mariano per le traduzioni dei testi citati nelle note precedenti e per alcune osservazioni successive.

Conformemente alla logica della citazione, le parole ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν (19,37bc) presentano anzitutto "il primo livello del compimento: *come* era stato scritto, *così* è accaduto. Tuttavia, come si è visto in precedenza, in Giovanni la categoria di compimento *rinvia* ad un livello più profondo, tanto da costituire la chiave attraverso cui ... [scoprire in] che senso dev[e] essere compres[a] l'azion[e] ... del vedere"[93].

Il "livello più profondo" è dato dalla realtà di Gesù, morto in croce e trafitto: applicate a lui, le parole attinte da Zc 12,10 rivelano un messaggio nuovo, derivante dall'identità del Trafitto. Qui occorre notare che in 19,37 la citazione profetica è parziale; il testo completo in cui è inserita ha tre parti:

1. v. 10a: "Riverserò sopra la casa di Davide e sopra gli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di consolazione:
2. v. 10b: guarderanno a colui che hanno trafitto.
3. v. 10c: Ne faranno il lutto come si fa il lutto per un figlio unico, lo piangeranno come si piange il primogenito.

La parte citata, e sopra esaminata, è la seconda (v. 10b); le altre due, da un lato, preannunciano un'azione benevola da parte di Dio (v. 10a), dall'altro, il lutto e il pianto di Gerusalemme (v. 10c). Gli eventi accaduti sul Calvario mostrano come la vicenda di Gesù sia il perfetto compimento di questi due aspetti della profezia. Il QV, infatti, nella scena della trafittura non presenta solo "colui che ha visto" (ὁ ἑωρακώς) e il suo invito alla fede (ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε) rivolto a tutti gli uomini – leggendo ὄψονται (19,37b) alla luce di ὄψεται αὐτὸν <u>πᾶς ὀφθαλμός</u> (Ap 1,7) – ma parla anche del dono dello Spirito e della salvezza, di cui è simbolo il flusso di sangue ed acqua (19,30e.34c; cfr. 7,37-39). Questi episodi richiamano la prima parte della profezia di Zaccaria (v. 10a): "Riverserò ... uno spirito di grazia e di consolazione", e nello stesso tempo allargano la cerchia dei destinatari del dono, che non sono più soltanto i membri della "casa di Davide e gli abitanti di Gerusalemme", ma anche tutti i discepoli di Gesù, rappresentati da quelli che stanno presso la croce, con i quali tutti gli uomini sono invitati a "credere".

La terza parte della profezia è il lutto (v. 10c). Il QV non ne parla; probabilmente ciò si spiega in base al suo concetto della sovranità di Gesù, da cui dipende il clima con cui ha presentato gli episodi avvenuti sul Calvario. Ma cogliendo il messaggio *implicito* nella citazione parziale (v. 10b), è naturale pensare al dolore della madre di Gesù, delle altre donne e del discepolo amato, presenti presso la croce[94], in "lutto" per la morte del Trafitto, che è *ad litteram* il "figlio unico"[95]. In loro senza dubbio trova compimento anche la terza parte della profezia.

---

[93] Mariano, *Tetelestai*, 244-245.

[94] Cfr. Manns, *Ecce Homo*, 317.

[95] Alcuni esegeti interpretano il fatto dell'affidare la madre di Gesù al discepolo amato come il segno della mancanza di altri figli; così Moloney, *John*, 504: "the Beloved Disciple is to look after the widowed mother of Jesus once her only son has died"; Plummer, *John*, 437: "Christ's «brethren» were the sons of Joseph by a former marriage, the fact that Christ committed His mother to her nephew

5.3.3. La preparazione del corpo di Gesù per la sepoltura (19,38-40)

Dalla trafittura del costato di Gesù passiamo alla sua sepoltura, che comprende due paragrafi: la preparazione (B') e il compimento (Y'). Insieme i due paragrafi presentano l'esecuzione della seconda richiesta dei Giudei a Pilato: che i corpi dei crocifissi fossero tolti via.

V. 38: Giuseppe d'Arimatea.

La narrazione prosegue con l'introduzione di un nuovo protagonista, indicato con il nome proprio e il luogo di origine (Ἰωσὴφ [ὁ] ἀπὸ Ἁριμαθαίας – 19,38b). Si ha qui un personaggio finora sconosciuto, anche se non è la prima ricorrenza del nome Ἰωσήφ nel QV[96]. Tale nome era allora usatissimo[97]. La designazione greca del

and His own beloved disciple rather than to her step-sons requires no explanation"; Burge, *John*, 528: "the absence of Joseph in the story makes us suspect that Mary is alone. She has supported Jesus all along, and now with his death, a woman in her culture would be bereft and at risk"; van den Bussche, *Jean*, 520: "Ce voeu de Jésus mourant est fort naturel, surtout en Palestine où la veuve isolée est laissée à son sort"; Köstenberger, *John*, 548-549: "Jesus' mother, who almost certainly was widowed and probably in her early fifties with little or no personal income, was dependent on Jesus". Si dovrebbe aggiungere alla lista anche tutti gli autori che, nonostante non parlino esplicitamente della mancanza di altri figli della madre di Gesù, spesso la chiamano "vergine", esprimendo *implicitamente* la stessa convinzione (che cioè Gesù era il suo figlio unico, nato miracolosamente dalla vergine madre). Un altro gruppo di esegeti degni di attenzione sono molto probabilmente anche coloro che interpretano l'affidamento della madre al discepolo in 19,26-27 come il segno della *pietà filiale di Gesù*; cfr. gli autori enumerati in § 4.3.4 (Crisostomo, Agostino, Cirillo di Alessandria, Teodoro di Mopsuestia, Eutimio, Teofilatto, Tommaso d'Aquino, Knabenbauer, Lagrange, Lebreton, Wikenhauser, Schürmann, Van Tilborg, Ridderbos). Invece Sabbe, "Death", 51 e n. 55, sottolinea in 19,37 (in riferimento a Zc 12,10c) il fatto che Gesù è l'unigenito Figlio di Dio Padre (cfr. 1,14.18; 3,16.18).

[96] Cfr. 1,45 e 6,42 (Giuseppe, il padre di Gesù) e 4,5 (il Patriarca Giuseppe).

[97] Il nome proprio di persona Ἰωσήφ (da Flavio reso come Ἰώσηπος) è la grecizzazione del nome ebraico יוֹסֵף ed era uno dei nomi più popolari fra i Giudei in Palestina; cfr. le 232 (= 231 + 1 in *addendum*) ricorrenze degli equivalenti di יוֹסֵף, riportati in Ilan, *Jewish Names*, 150-157.449. Anche Rahmani, *Jewish Ossuaries,* presenta non poche testimonianze di iscrizioni funebri contenenti il nome יוֹסֵף, cfr. n° 9.12.15.16.83.256.290.327.603.704.773.893 (יהוסף), n° 22? (יהוסיף), n° 730 (יהסף), n° 705 (יוסה); n° 444 (Ἰωσέ); n° 576 (Ἰοσέ) e n° 56 (Ἰωσῆς); gli ossuari con queste iscrizioni sono stati trovati, fra l'altro, nella valle del Cedron, nel Quartiere Talpiyot e sul Monte Scopus. Fatto curioso, due iscrizioni parlano di ישוע בר יהוסף (cfr. *Ibid.*, n° 9 e 704). L'origine del nome יוֹסֵף risale ai tempi dei Patriarchi e si basa sul verbo יסף, "aggiungere" (cfr. Gen 30,23-24: "Ella [Rachele] concepì e partorì un figlio ... e lo chiamò Giuseppe [יוֹסֵף], dicendo: «Il Signore mi aggiunga [יֹסֵף] un altro figlio!»"). Oltre al Patriarca e a Giuseppe d'Arimatea la Bibbia enumera anche altri uomini che portavano questo nome: il marito di Maria, madre di Gesù (Mt 1,16.18-20.24; 2,13.19; Lc 1,27; 2,4.16.[33.43 v.l.]; 3,23; 4,22; Gv 1,45.[46]; 6,42); il figlio di Giuda, il figlio di Ionam e il figlio di Mattatia – nella genealogia lucana di Gesù (Lc 3,24-26.30); il fratello di Gesù (Mt 13,55); un Giuseppe detto Barsabbas (At 1,23) e un altro soprannominato Barnaba (At 4,36).

luogo di provenienza indica, sembra, una delle città il cui denominatore comune è la localizzazione fuori della Galilea[98].

L'azione di Giuseppe. L'evangelista parla dell'azione di Giuseppe prima e dopo (19,38aegh) della sua identità, che pone al centro (19,38cd). Prima: ἠρώτησεν τὸν Πιλᾶτον (19,38a); dopo: ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ (19,38gh)[99].

Giuseppe "chiese". Dal fatto che Giovanni, a differenza dei Sinottici, non dice che i Giudei (19,21a.31ad) e Giuseppe d'Arimatea (19,38a) *sono andati* da Pilato a presentare la loro petizione (cfr. Mc 15,43; Mt 27,58.62; Lc 23,52), alcuni esegeti sono giunti alla conclusione che per il QV Pilato fosse presente di persona al Calvario[100]. La mancanza di questo particolare può essere tuttavia interpretata semplicemente come un *blank* narrativo, che si ha quando l'autore passa sotto silenzio un avvenimento non rilevante per il racconto.

Pilato[101] "acconsentì". Il procuratore romano risponde favorevolmente alla petizione di Giuseppe (καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πιλᾶτος – 19,38f). Gli esegeti si chiedono

---

[98] Luca chiama Arimatea "una città di Giuda" (23,51). Da molti studiosi è stata identificata con רָמָתַיִם צוֹפִים (1 Sam 1,1); Eusebio invece nel suo *Onomasticon* suggeriva Rempthis/Rentis, nove miglia a nord-est di Lidda (cfr. 1 Mac 11,34 dove Λύδδα e Ραθαμίν sono collegati come distretti); Albright, "Ramah", 112-113, indica Ramallah; altri invece suggeriscono Beit Rimeh, cinque miglia ad est di Rentis e dodici circa a nord-ovest di Bethel. La qualifica "d'Arimatea" intende innanzitutto il luogo di *origine* di Giuseppe; non è quindi da escludere che egli poi cambiasse il luogo della sua abitazione e si spostasse, per esempio, a Gerusalemme (si noti che Matteo afferma esplicitamente che la tomba in cui è stato deposto il corpo di Gesù era la stessa tomba di Giuseppe [27,60]; cfr. Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 348: "[Josef] offenbar schon länger seinen Wohnsitz in Jerusalem hat"; Burge, *John*, 534: "a resident of Jerusalem"). Quest'ultima affermazione ha però soltanto il valore di probabilità; bisogna ricordare che molti Giudei volevano essere sepelliti nell'area di Gerusalemme e quindi si procuravano delle tombe lì, nonostante abitassero altrove (cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1213 e n. 17).

[99] L'aoristo ἦρεν si può interpretare come avente una sfumatura *causativa*, esprimente il fatto che l'azione dal punto di vista materiale sia stata eseguita dai soldati romani o da eventuali servi di Giuseppe; tale possibilità non è esclusa da Brown, *John II*, 940, quando si riferisce a un altro esegeta, Gaechter, che è convinto della presenza dei servi, del cui lavoro si sarebbero serviti Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea (cfr. l'alternanza del verbo τίθημι nella forma di singolare e di plurale in Mc 15,46; 16,6 – il che potrebbe confermare questa interpretazione: "Egli allora ... lo mise [ἔθηκεν] in un sepolcro ... Ecco il luogo dove l'avevano posto [ἔθηκαν]"). Ai servi accennano anche Bruce, *John*, 382 n. 45: "The natural inference from the present record is that Joseph and Nicodemus, with their servants, took Jesus' body down from the cross and saw to its embalming and burial", Köstenberger, *John*, 555: "Very possibly, servants were used to carry the aromatic mixture, take Jesus' body down from the cross and transport it to the burial place, and prepare it for the burial" e Blinzler, *Processo*, 360: "l'uso del verbo causativo è frequente nel Nuovo Testamento. Almeno la deposizione del cadavere dalla croce ... non [può] essere opera esclusiva del consigliere sinedriale". L'ultimo autore trova in seguito la soluzione del problema nella presenza di Nicodemo: "il fatto che Giuseppe non agiva da solo, è confermato da *Io*. 19,39-42" (*Ibid*., 363). Da parte nostra ci fermiamo a notare che il soggetto è Giuseppe stesso. Un'osservazione analoga riguarda i verbi ἔλαβον (19,40a), ἔδησαν (19,40b) ed ἔθηκαν (19,42c) del racconto giovanneo.

[100] Cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1175.

[101] *Pontius Pilatus*, conformemente ad alcuni dati dell'iscrizione trovata a Cesarea Marittima nell'anno 1961, era il governatore (*praefectus*) di Giudea negli anni 26-36 d.C., costituito dall'imperatore

come mai il consenso sia stato ottenuto in modo così veloce, considerata la possibilità che la condanna di Gesù appartenga alla categoria della *maiestas*, cioè del delitto di lesa maestà[102]. In questo caso, sostiene Brown[103], molto probabilmente il procuratore non avrebbe consegnato il corpo di Gesù ai suoi conoscenti. Inoltre il Vangelo di Giovanni, a differenza dei Sinottici, non dice nulla dell'alta posizione di Giuseppe nel popolo giudaico e del suo comportamento buono[104]. In uno studio recente Cook[105] nega la *maiestas* nel caso di Gesù, conferma la difficoltà di ricevere la salma del condannato anche per crimini meno gravi, sostiene la plausibilità dei racconti evangelici e, riferendosi a numerosi esempi dalla letteratura classica, afferma:

> "[I]t probably was a political execution, though not for *maiestas* since Jesus was a *peregrinus* (i.e., not a Roman citizen) [p. 197] ... I have not found any records of Roman trials in which a *peregrinus* was explicitly accused for *maiestas* by a magistrate [p. 200] ... Jesus was executed as a rebel [p. 198] ... Pilate executed him for sedition or trouble-making ... Pilate may have identified Jesus as a troublemaker who could potentially disturb the city of Jerusalem [pp. 199.202] ... However Pilate viewed the seriousness of Jesus' *crimen*, he could not have viewed him as a truly dangerous fomenter of sedition, since he did not persecute his followers [p. 203] ... Even if Pilate actually thought Jesus was guilty of some kind of political disturbance, he could have allowed the burial. But one cannot deny the possibility that ... Pilate refused to permit any kind of burial for Jesus [p. 204].

Così l'esegeta conclude la sua ricerca:

Tiberio. Filone e Giuseppe Flavio lo caratterizzano come crudele e sanguinario (cfr. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 202-203) – Lc 13,1-2 menziona un assassinio di Galilei da parte sua – delineando un'immagine non del tutto concorde con quella dei racconti evangelici della passione. Nonostante però abbia dichiarato l'innocenza di Gesù (18,38; 19,4.6), è lui che l'ha consegnato ai Giudei perché fosse crocifisso (19,16).

[102] Secondo CASTIGLIONI – MARIOTTI, *Vocabolario*, "Maiestas", 762: "*crimen maiestatis*, accusa di lesa maestà, di alto tradimento". Cfr. BROWN, *Death of Messiah I*, 717-719 e le parole del QV: "Allora Pilato gli disse: «Dunque tu sei re?». Rispose Gesù: «Tu lo dici: io sono re" (18,37) e "i Giudei gridarono: «Se liberi costui, non sei amico di Cesare! Chiunque si fa re si mette contro Cesare»" (19,12).

[103] Cfr. BROWN, *Death of Messiah II*, 1207-1209. Scrive a proposito BRUCE, *John*, 378: "Roman law normally handed over the bodies of executed criminals to their next of kin, but not if they had been executed for sedition. Why then did Pilate hand over the body of Jesus to Joseph, who was not related to him, when Jesus had in fact been executed for sedition? Perhaps because Pilate was convinced that Jesus was not really guilty of the crime alleged against him". Un'altra opinione viene proposta da BERNARD, *John*, 652, con riferimento ad un apocrifo: "Pseudo-Peter alleges that he was «a friend of Pilate and of the Lord»". BROWN, *John II*, 939, però commenta: "The *Gospel of Peter*, 3 ... identifies Joseph as a friend of Pilate; but this is almost certainly a deduction from the tradition that Pilate granted Joseph's request".

[104] Cfr. Mc 15,43: "membro autorevole del Sinedrio, che aspettava anch'egli il regno di Dio"; Mt 27,57: "un uomo ricco"; Lc 23,50-51: "membro del Sinedrio, buono e giusto. Egli non aveva aderito alla decisione e all'operato degli altri ... e aspettava il regno di Dio".

[105] Cfr. COOK, "Crucifixion and Burial", 193-213.

> "In Palestine, where the evidence shows that Romans crucified Jews in the first century for political disturbances, prefects and procurators were able to do as they pleased ... The burial of Jehohanan is proof that they could allow burial for one who was almost certainly a crucified brigand ... There are a number of texts that do prove the bodies of the crucified were occasionally buried by people simply concerned to bury the dead or by their family ... [T]he narrative of Joseph of Arimathaea's burial of Jesus [is] ... historically credibile" (*Ibid*., 213).

L'identità di Giuseppe. La descrizione dell'azione di Giuseppe si intreccia con quella relativa al suo *status*. In primo luogo il testo dice chiaramente che "era discepolo di Gesù" (ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ – 19,38c). Il participio congiunto di valore *causale* ὤν spiega il motivo della richiesta che rivolge a Pilato: proprio *perché* era un discepolo voleva dare una degna sepoltura al corpo del suo maestro.

La notizia concernente il discepolato di Giuseppe d'Arimatea sorprende il lettore del QV[106]. Sorgono, infatti, le domande: perché solo adesso è stato introdotto nella narrazione? Faceva parte dei μαθηταί nel corpo del Vangelo? Seguiva Gesù mentre questi insegnava nella Galilea e nella Giudea o attraverso la Samaria? Ha partecipato all'Ultima Cena? È venuto infine con tutti i discepoli al giardino prima dell'arresto?

Una risposta a queste domande viene dalle parole con le quali l'evangelista continua la descrizione del protagonista: "pur essendolo di nascosto per paura dei Giudei" (κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων – 19,38d). Il participio congiunto di valore concessivo κεκρυμμένος svela i limiti della sua identità: egli apparteneva certamente al gruppo di coloro che sono stati scossi dalla persona e dall'insegnamento di Gesù e lo avevano seguito, ma data l'ostilità da parte dei sommi sacerdoti e dei farisei nei riguardi del suo maestro, non ebbe il coraggio di dare testimonianza della sua sequela e rendere pubblico il suo rapporto con lui.

In questo modo viene messo in rilievo uno dei temi principali del QV, che funge da cornice storica di tutta l'opera. In base al racconto giovanneo, mentre si osserva una crescente tensione tra Gesù e i Giudei, manifestatasi nelle numerose controversie e conclusasi con la condanna a morte da parte del Sinedrio[107], non si può negare un'analoga ostilità nei confronti dei discepoli di Gesù. Il termine che indica come si concretizza la minaccia che li riguarda è ἀποσυνάγωγος, l'essere espulsi dalla sinagoga: una "scomunica". Tocca tutti i discepoli a qualsiasi livello: 1) può toccare un uomo qualunque, come il cieco nato e i suoi genitori (ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται – 9,22)[108]; 2) può riguardare i capi:

---

[106] Dei Sinottici soltanto Matteo parla della sua identità discepolare, adoperando il rarissimo verbo μαθητεύω (4x in tutta la Bibbia): καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ (Mt 27,57).

[107] Cfr. 2,18-20; 5,15-47; 6,41-52; 7,1.11-36.43-53; 8,1-59; 10,22-39; 11,8.46-57 (questi sono i testi scelti in base al contenuto, senza seguire rigorosamente la suddivisione in pericopi e paragrafi).

[108] Il cieco nato esprime la sua fede in Gesù in modo decisivo solo in 9,38, ma si può vedere la sua identità di "discepolo" già prima nella sua domanda: "Volete forse diventare anche voi [καὶ ὑμεῖς:

"Anche tra i capi, molti credettero in lui, ma, a causa dei farisei, non lo dichiaravano, per non essere espulsi dalla sinagoga (οὐχ ὡμολόγουν ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται – 12,42)"[109]; 3) è preannunziata ai discepoli nel Discorso di addio: "vi cacceranno dalle loro sinagoghe" (ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς – 16,2)[110].

In fondo si può affermare che il comportamento di Giuseppe d'Arimatea trova una spiegazione nel contesto ostile rappresentato dai Giudei che sempre più minacciavano Gesù e i suoi discepoli: Giuseppe dunque non è riuscito a manifestare la sua fede e la sua adesione al maestro "per paura dei Giudei" (διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων – 19,38cd).

5.3.3a. *Excursus*: Birkhat ha-Minim

A questo punto non è possibile prescindere dai dati storici circa la situazione della comunità giovannea alla quale, in primo luogo, il Vangelo è stato indirizzato. Come già accennato in § 1.2 della dissertazione e come ampiamente afferma Mariano, *Tetelestai*, 16-17 n. 7 (a cui dobbiamo l'inizio di questo *excursus*), il suo *Sitz im Leben* coincide con:

> "il contesto dell'inserimento, nella preghiera detta *Shemonah Esrey* (diciotto benedizioni), della *Birkath ha-Minim, la «benedizione» contro i Minim ed i Nôsᵉrîm*, composta da Shmuel ha-Katan su richiesta di Rabban Gamaliel II di Jamnia (cfr. *bBer* 28b-29a). Esistono molte varianti della *Birkhat ha-Minim*. Di seguito propongo una traduzione italiana della ricostruzione ipotetica offerta da Flusser, «The Jewish-Christian Schism», 641:
>
> «Per gli 'scismatici' (*parushin*) e gli apostati e per i traditori
> fa' che non vi sia speranza,
> e che gli eretici (*minim*) periscano in un istante

rivelatrice dello *status* del cieco nato è la particella additiva καί] suoi discepoli?" (9,27), nella risposta datagli dai Giudei: σὺ μαθητὴς εἶ ἐκείνου (9,28) e nella loro reazione al suo ragionamento su chi gli aveva restituito la vista: ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω (9,34).

[109] L'evangelista ci fa sapere che anche tra i capi molti erano favorevoli a Gesù: ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπίστευσαν. Manca il sostantivo μαθητής, ma la sua realtà è connotata dal verbo πιστεύω, strettamente legato alla condizione discepolare, come si vede in 8,31: "Gesù allora disse a quei Giudei che gli avevano creduto (πεπιστευκότας): «Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli (μαθηταί)»". Giustamente afferma Guijarro Oporto, *Discipulado*, 35: "En el evangelio de Juan los discípulos se identifican prácticamente con los creyentes".

[110] In tutta la Bibbia solo Gv usa l'aggettivo ἀποσυνάγωγος. In 16,2 abbiamo la terza e ultima ricorrenza. Nel discorso di addio, rivolto esclusivamente ai "suoi", i "discepoli" (cfr. 13,1.5.22.23 ecc.), Gesù svela la loro sorte futura, l'«ora» della prova (16,2.32), raffigurata nell'immagine di una donna partoriente (16,20-22), frutto dell'odio del mondo (15,18-27; 17,14-15), prevede la loro "epulsione dalle sinagoghe" e perfino l'uccisione (16,2), ma li esorta a non avere timore, ad accogliere la sua pace (14,27), a rimanere in lui e nel suo amore (15,1-17), a dare la loro testimonianza (15,26-27), a non scandalizzarsi (16,1) e predice la vittoria finale (16,32-33).

> e sradica prontamente il dominio dell'arroganza (*zadon*).
> Benedetto sei tu, Signore, che umili gli arroganti».

> Il riferimento ai *Nôs^{e}rîm* (cioè dei Cristiani) è esplicitamente menzionato solo in due testi della Gheniza del Cairo contenenti dei frammenti dell'antico rito palestinese. Secondo Flusser, è evidente che il termine *Nôs^{e}rîm*, utilizzato per riferirsi ai cristiani, fu aggiunto in seguito, al fine di precisare che con il termine di *minim* (eretici) ci si riferiva soprattutto ai cristiani. Questa aggiunta fu fatta certamente non più tardi della fine del IV secolo, poiché sia san Girolamo che Epifanio affermano a chiare lettere che i Giudei maledicono i *Nazorei* nelle loro sinagoghe. Per questa ragione, a parere di Flusser, quando, nel II sec., Giustino afferma che i Giudei maledicono coloro che credono in Cristo, ciò può significare che sia i Giudei che i Cristiani dei suoi giorni intendevano la *Birkath ha-Minim* come direttamente riferita ai Cristiani, anche se la parola in sé non compariva nella benedizione: "in the second century Christians were the strongest and most numerous group among those considered as heretics by the Synagogue". Cfr. Flusser, «The Jewish-Christian Schism», 638".

L'autore italiano, riferendosi ad alcuni passi del *Dialogo con Trifone* di Giustino Martire (II sec. d.C.)[111] e agli studi di Horbury e Teppler[112], trova la conferma dell'opinione di Flusser. Poi continua il suo commento (nella stessa nota 7):

> "Dunque, più o meno esplicitamente, nel II sec. d.C., i cristiani erano considerati da parte della Sinagoga come gli *eretici* «per eccellenza» e per questo furono esclusi dalla comunità *ortodossa* ... Sebbene non vi siano prove documentarie del fatto che la «scomunica» da parte dell'autorità giudaica di Javne fosse arrivata fino ad Efeso (città in cui, presumibilmente, fu redatto il quarto Vangelo), come osserva giustamente Segalla, «è il quarto Vangelo stesso che attesta l'ostilità e la separazione ormai avvenuta fra le due comunità». Cfr. *Evangelo ...,* 355. A tal proposito, è significativo che, in un suo articolo, F. Manns difenda la tesi secondo cui il quarto Vangelo costituisce la risposta della comunità di Giovanni alla «scomunica sinagogale» inflittale dal sinodo di Javne: in questo contesto, Giovanni afferma che i cristiani sono i veri figli di Abramo, la fede del quale aveva in Cristo la sua vera consistenza (cfr. Gv 8,56-58) ... In particolare, secondo Manns, ai cristiani intimoriti dalla minaccia di essere esclusi dalla sinagoga il quarto Vangelo indica nell'imitazione di Gesù la nuova *halaka* e nel Paraclito il nuovo *Tanna*". Cfr. Manns, «Réponse», 47-92, specialmente 72.88.91"[113].

Una simile opinione (vale a dire che *Birkhat ha-Minim* [ברכת המנים] = la dodicesima delle diciotto [*Shemoneh Esreh* = שׁמנה עשׂרה] benedizioni [chiamate

[111] Occorre notare innanzitutto i termini καταράομαι ("maledire", "imprecare") ed ἐκβάλλω ("cacciare") come aventi molto in comune con la *Birkat ha-Minim* e l'ἀποσυνάγωγος giovanneo. Marcovich, *Iustini Dialogus*, 96-97.260: καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν (§ 16,4) e ἀπὸ τῶν κτημάτων τῶν ἰδίων ἕκαστος τῶν Χριστιανῶν ἐκβέβληται (§ 110,5). Cfr. Martin, *History*, 64 n. 81.

[112] Cfr. Horbury, "Benediction of the *Minim*", 19-61 (specialmente 59-61); Id., "Early Christians", 310-312 e Teppler, *Birkat haMinim*, 355-359.369.

[113] Inoltre cfr. Manns, "Juifs", 183 e Id., *John and Jamnia*, 29.

anche *Tephillat ha-Amidah* = תפילת העמידה = "la preghiera in piedi"; "standing prayer"] sia il *Sitz im Leben* della comunità giovannea o almeno debba essere considerata insieme all'ἀποσυνάγωγος giovanneo), sostengono anche molti altri, per esempio: Martyn, *History*, 56-66 (specialmente 65-66); Id., "Community", 187; Parkes, *Conflict*, 77-85; Forkman, *Limits*, 90-92; Brown, *John I*, lxxiv-lxxv; Id., "Other Sheep", 10-11; Kotecki, "Synagoga", 12-21; Davies, *Setting*, 275-276; Blanchetière, "Comment", 29-30; Painter, "Glimpses", 22; Smalley, *John*, 143; Kysar, *Fourth Evangelist*, 149-150; Id., "Community", 362-363; Vouga, *Cadre historique*, 62; Bowman, *Fourth Gospel*, 194; Frend, *Martyrdom*, 179.185-186 e n. 59; Pancaro, *Law*, 245-250[114]; Neyrey, *Ideology of Revolt*, 3.148.196.211; Tuñí, *Jesús*, 36-40; Schiffman, *Who Was a Jew?*, 58-61[115]; Panimolle, "Identità", 44-45; Olsson, "History", 31; Grech, "Comunità", 63; Fabris, "Tensioni", 71-72; Blasi, *Sociology*, 145-152; Dunn, *Partings*, 221-222; Whitacre, *Johannine Polemic*, 22-23; Sanders, *Schismatics*, 58-61; Casabó Suqué, "Judios", 117-118; O'Day, "Narrative-Critical Study", 342-345; Rowland, *Christian Origins*, 305; Grelot, *Juifs*, 92-96; Casey, *Is John's Gospel True?*, 98-110 (specialmente 103); Mimouni, "Birkat ha-Minim", 296, Devillers, *Fête de l'envoyé*, 157[116], Barclay, "Jewish Diaspora", 90-91; Marcus, "Birkat Ha-Minim", 533.548; Lingad, *Jewish Christians*, 93-124 (specialmente 96-109); Cebulj, *Ich bin es*, 104-110; Rakocy, *Obraz i funkcja faryzeuszy*, 197; Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa*, 109-111.275-276.416; Zumstein, *Jean*, 263; Crimella, "Dal maestro alle comunità", 159; Rosik, "Nazarejczycy czy heretycy?", 1275-1288; Id., "Zarzewie konfliktu", 96-103; Chrostowski, *Kościół, Żydzi, Polska*, 45; Wróbel, "Krytyka tekstologiczna", 42-49; Id., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, 88.91.147-188. ecc.

Non mancano comunque anche gli autori che si oppongono a quest'idea o esprimono al riguardo i loro dubbi. Si possono enumerare le seguenti opinioni, raggruppate secondo vari criteri. Ora c'è chi dice che:

---

[114] Dopo aver descritto lo sfondo storico della *Birkat ha-Minim*, Pancaro spiega il significato dell'aggettivo ἀποσυνάγωγος così: 1. il divieto di entrare in una sinagoga concreta [edificio]; 2. il divieto di partecipare agli incontri sinagogali; 3. l'esclusione dalla Sinagoga quale comunità locale giudaica; 4. l'esclusione dalla Sinagoga quale comunità nazionale giudaica: questa esclusione sarebbe la situazione presente nel QV. Ricordando poi la pratica degli esseni di Qumran di espellere dalla comunità (cfr. 1QS 6,24-7,25; 8,16-17.22-23), l'autore, si chiede se il Vangelo di Giovanni non abbia trasferito ai Giudei quella esperienza qumranica, giungendo a dare una risposta negativa.

[115] Riconoscendo nei *minim* i giudeo-cristiani Schiffman, riguardo ai quattro significati di ἀποσυνάγωγος esposti da Pancaro e riconosciuti dalla maggioranza degli autori, accetta solo il secondo, negando che si tratti del terzo e del quarto: "the benediction against *minim* sought to exclude Jewish Christians from active participation in the synagogue service, it in no way implied expulsion from the Jewish people".

[116] "Malgré la difficulté de la tâche, l'examen du rapport entre la BhM [= *Birkat ha-Minim*] et l'ἀποσυνάγωγος de Jean mérite d'être poursuivi".

1) l'ἀποσυνάγωγος giovanneo è stato formulato prima della *Birkat ha-Minim* (Schoeps, *Jewish Christianity*, 33)[117];

2) la *Birkat ha-Minim* non intendeva l'espulsione dalla sinagoga ma era solo una *maledizione*, non ha quindi niente a che fare con l'ἀποσυνάγωγος giovanneo; si ascrive troppa importanza alla *Birkat ha-Minim*, sia per il giudaismo dell'epoca del sinodo di Jabne sia per il QV (Teppler, *Birkat haMinim*, 354[118]; Katz, "Issues", 66[119]; Segal, *Rebecca's Children*, 150-151; Hare, *Jewish Persecution*, 48-56 [specialmente 55][120]; Esler, *Community*, 55; Meeks, "Breaking Away", 132[121]; Joubert, "Bone of Contention", 359-361; Wenham, "Enigma", 152; Thoma, "Christen", 38; Cohen, "Were Pharisees", 109; Orchard, *Courting Betrayal*, 49-54; Bieringer, "Wrestling", 12; Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 82; Lieu, "Parting of the Ways", 114-116; Id., "Blindness", 90 e n. 59; Wilson, *Strangers*, 180[122]; van der Horst, "Birkat ha-Minim", 111[123]; Kirchschlaeger, "Combination", 147; Köstenberger, "Destruction", 72-76)[124];

---

117 Moody Smith, "Contribution", 20, afferma similmente: "it is conceivable that expulsions from the synagogue occurred (or were threatened), but were prior to, and perhaps even unrelated to, the formulation of the Twelfth Benediction".

118 Teppler, benché consideri la conoscenza della *Birkat ha-Minim* da parte di Giustino Martire, Epifanio e Girolamo (cfr. p. 359) e l'esistenza delle polemiche tra il giudaismo e i giudeo-cristiani, considerati come una delle sètte (*minim*) nate dal giudaismo (cfr. p. 369), mette in dubbio la possibilità della connessione tra il QV e la stessa benedizione: "The gospel of John talks about expulsion, not about a curse ... None of Jewish sources about the *minim* speak explicitly about the expulsion from the synagogue ... It is not known for certain whether the author of the gospel knew *Birkat haMinim*" (p. 354).

119 Katz afferma che ci si aspetterebbe il contesto liturgico per l'ἀποσυνάγωγος di Gv come segno evidente del suo legame con la preghiera *Birkat ha-Minim*; questo invece manca in 9,22; 12,42 e 16,2. Similmente pensa Vana, "Birkat ha-minim", 154.

120 "The *Birkat ha-Minim* involves self-exclusion only and does not constitute excommunication from the synagogue ... We have no other evidence that Christians were individually and formally excluded from the synagogue. John's peculiar hostility toward the Jews makes it difficult for us to know whether these passages represent historical facts" (p. 55). L'autore comunque afferma in seguito "the exclusion effected by social ostracism and the *Birkat ha-Minim* was fully as effective as any formal act of excommunication. The separation of Church and synagogue was probably complete by the end of the first century" (p. 56).

121 "By the end of the first century ... the Christian movement was socially independent of the Jewish communities in the cities of the empire. That had little or nothing to do with formal measures like the *birkat ha-minim*".

122 "The purpose of the malediction was not to exclude the *minim* from the synagogue, but rather to arouse the consciousness of the community and reinforce its rabbinic identity, to alert it to a danger of the *minim* and perhaps to call the *minim* back to the straight rabbinic path".

123 "It was only in the ... fourth century ... that the rapidly deteriorating relation between Christianity ... and Judaism ... led to the insertion of the curse against Christians in general into the Eighteen Benedictions. This curse is not the cause but the effect of the ever growing separation between the two religions. The original Birkat ha-Minim, whatever its text may have been, was never intended to throw Christians out of the synagogues – that door always remained open, even in Jerome's time

3) la formula *Birkat ha-Minim* non è stata indirizzata contro i cristiani: il termine *minim* si riferisce al potere romano (Schäfer, "Synode von Jabne", 60)[125], alla cultura romano-ellenistica (Maier, *Auseinandersetzung*, 137)[126] o innanzitutto a diverse eresie giudaiche (Stemberger, "Synode von Jabne", 14-21; Cohen, "Significance of Yavneh", 27-53; Kimelman, "Birkat Ha-Minim", 226-244[127]; Katz, "Issues", 69-70; Kretschmar, "Kirche", 20-21; Thornton, "Christian Understandings", 419-431; Hengel, *Questione giovannea*, 279; Urbach, "Self-Isolation", 288-293; de Boer, "Nazoreans", 242-243.247-253, in riferimento ai *notzrim*[128]);

4) non vi era separazione tra la comunità giovannea e la sinagoga (Sigal, "Judaism", 93[129]; Lieu, "Temple and Synagogue", 51[130]; Davies, *Rhetoric*, 299;

– but it was a berakhah that served to strengthen the bounds of unity within the nation in a time of catastrophe by deterring all those who threatened that unity".

[124] Il fatto che la *Birkat ha-Minim* non si sia diffusa in tutta la Diaspora o che non avesse un forte influsso nel giudaismo contemporaneo del QV, trova la risposta nell'affermazione di Marcus: "the rabbis were probably more successful in some localities than in others ... [T]he Gospels of Matthew and John, and Justin's reports about Jews cursing Christians in synagogues, probably emerged from the places in which the rabbis were able to establish substantial control over the synagogue and Jewish religious life in general. Because they had the upper hand in these areas, they could enforce an anti-Christian policy through measures such as *Birkat Ha-Minim*. In other localities, however, the rabbis probably did not exercise comparable control for several centuries" ("Birkat Ha-Minim", 551).

[125] Marcus, "Birkat Ha-Minim", 523.542-548 invece, applica *Minim* agli abitanti di Qumran considerati "settari", per cui *Birkat ha-Minim* (genitivo soggettivo) sarebbe la loro maledizione contro i Romani: "that the original of *Birkat Ha-Minim* may have been a Qumranian curse on the Romans" (p. 523).

[126] Reed, "Rethinking", 93-106, propone ancora un'altra interpretazione: "John's com-munity members were expelled from the synagogue because they were hailing Jesus as an alternative to Ceasar" (p.94).

[127] Kimelman riassume le sue osservazioni in tre punti: 1) i destinatari della *Birkat ha-Minim* erano le sètte giudaiche, e solo la versione della *Genizah del Cairo* era indirizzata contro i giudeo-cristiani (*ha-Nôs^{e}rîm ve-ha-Minim*); 2) mentre mancano le testimonianze che i Giudei maledicevano i cristiani durante la *Tephillat ha-Amidah*, ci sono numerose prove che i cristiani erano benvenuti nelle sinagoghe; 3) la *Birkat ha-Minim* non funge da spartiacque nei rapporti tra la sinagoga e i cristiani ma la loro separazione è il frutto di un lungo processo dipendente dalla situazione locale.

[128] De Boer interpreta i *notzrim* come un gruppo eterodosso non solo nei confronti dei Giudei ma anche dei cristiani: "Christian leaders and authorities have become as uncomfortable with the Nazoreans as the rabbinic authorities had been earlier. Christian leaders were uncomfortable with the Nazoreans' adherence to Jewish practices, while Jewish authorities were uncomfortable with their embrace of Jesus as the Messiah. Both sides had come to regard Nazoreans as heretics from their own norms" (p. 252).

[129] Sigal afferma: "[In] the first and the second centuries ... the segregation was not yet a reality ... the alienation had not yet taken place ... hard and fast lines had not yet been drawn between «Judaist» ... and «Christian»".

[130] Lieu osserva: "no trace [of] the separation of John's community from the synagogue, as often supposed".

Boughton, "Priestly Perspective", 524-528; Becker – Reed, "Introduction", 2[131]; Motyer, *Your Father*, 103-104; Gager, "Jewish Christians", 368[132]; Boyarin, "Ioudaioi", 238[133]) oppure, anche se i membri della comunità si sono separati dal *leadership* della sinagoga, la frequentavano continuamente (Cohen, "Synagogue", 167-168; Overman, *Judaisme*, 56[134]; Reinhartz, "Johannine Community", 137[135]; Jacobs, "Jews and Christians", 178[136])[137];

---

131 "Even after the second century, the boundaries between «Jewish» and «Christian» identities often remained less than clear, consistent with the ambiguities in the definition of both «Jew» and «Christian»".

132 "Where do we encounter the rhetoric of separation in early Christian literature, whether it be separation from heretics, from pagans, from Jews, or from Jewish Christians? The answer ... is to be found in the overall message of the New Testament ... and in the theological literature of emergent orthodoxy ... [But] this canon was produced several centuries after the birth of the Jesus movement and it consciously retrojects a picture of much later times".

133 "There is no reason to assume that there has been a split between two «religions» at the time of the composition of the Fourth Gospel". Secondo quest'autore, soltanto nei tempi di Costantino, quando il cristianesimo diventò una religione statale, sono nate le due religioni opposte l'una contro l'altra, il cristianesimo e il giudaismo (cfr. inoltre Carleton Paget, *Jews*, 9).

134 "The Johannine community has its own gathering place but is still in close contact with the Jewish community. Members of the Johannine community still go to the synagogue (one must *go there* to get thrown out), though the two communities have apparently parted company" (il corsivo è dell'autore).

135 "While the formal separation between Jews who believe in Christ and those who do not is clear, the Gospel implies a variety of models for the genesis, nature, and parameters of this relationship ... John 11 might warn us against assuming that confessional separation was rigidly maintained on a social level". In un altro studio l'autrice sostiene quest'opinione, aggiungendo che sono stati i cristiani a rompere i legami con la sinagoga: l'ἀποσυνάγωγος evangelico sarebbe un tentativo della comunità giovannea di addossare ai Giudei la responsabilità della propria iniziativa (cfr. Reinhartz, *Befriending*, 96-97).

136 "[In] the first Christian centuries ... Christians constructed a complex series of relationship with their Jewish neighbours".

137 Alcuni studiosi criticano questa posizione "negazionista": "while we might doubt that there was something called «Judaism» and ... «Christianity» in the period preceding Constantine ... there were people who called themselves Jews and ... Christians and these people did not regard themselves as a single group ... Nero, we are told by Tacitus, was apparently able to differentiate between Jews and Christians as early as 64 C.E., at least in the city of Rome ... Strikingly also, given his [Tacitus'] negative opinions of the Christians, he never mentions their association with the Jews ... [Also] Suetonius ... in his notice about Christians ... makes no reference to their Jewish associations ... [As well] Pliny the Younger's famous letter to Trajan [shows] the Christians ... associated with worship of Christ and certain customs, but not with Jews or Judaism. Celsus, writing somewhat later, can affirm that Christians are apostates from Judaism" (Carleton Paget, *Jews*, 9-10). Perció l'autore sostiene: "I hold to the thesis that relatively early on ... Jews and Christians were, in the main, discernible groups occupying different spaces for the purposes of worship ... and were perceived as different ... but that such a reality did not exclude interaction and convergence" (*Ibid*., 17-18). Cfr. inoltre l'affermazione di Stökl Ben Ezra, "Weighing the Parts", 186: "our only papyrological evidence speaks so far in favor of a developed independent Christian identity quite early on" e quella di Meeks, "Breaking Away",

5) le testimonianze patristiche (Giustino Martire, Origene, Epifanio e Girolamo) non sono sempre veritiere e coerenti (Maier, *Auseinandersetzung*, 133; Kimelman, "Birkat Ha-Minim", 236-237; Schürer, *Geschichte II*, 544 n. 161; Hoennicke, *Judenchristentum* 387-388; De Lange, *Origen*, 39-47; Carleton Paget, *Jews*, 4[138]).

Nella varietà delle opinioni suesposte il lettore del Vangelo di Giovanni può assumere una delle posizioni seguenti, formulate schematicamente:

1) interpretare il QV letteralmente, considerare cioè l'ἀποσυνάγωγος (9,22; 12,42; 16,2) come il segno di una separazione formale (scomunica) tra la sinagoga e i discepoli di Gesù avvenuta *già durante l'attività terrena di Cristo*;

2) spostare il problema al livello della storia della *comunità giovannea* (fine del I secolo o inizio del II d.C.), essere cioè del parere che solo i suoi membri *erano cacciati dalla sinagoga*; i discepoli del Gesù storico, invece, non avrebbero fatto esperienza di nessuna separazione dalla sinagoga (nella versione più radicale: non c'erano affatto tensioni tra i discepoli di Gesù e i Giudei);

3) non accettare il fatto delle controversie tra il Gesù storico (e i suoi discepoli) e i Giudei, e neanche di quelle tra la comunità giovannea e la sinagoga del suo tempo; in questo caso, tenendo conto del fatto che l'inserzione del *Nôs^{e}rîm* nella *Birkat ha-Minim* è tardiva, si parlerebbe di una separazione tra i cristiani e i Giudei *solo nel contesto delle contese nate nei secoli II-IV d.C.*;

4) cercare di unire le posizioni 1 e 2: non negando cioè la possibilità delle controversie tra il Gesù storico e i Giudei (ma anche della tensione tra i discepoli storici di Gesù e la sinagoga), riconoscere nell'ἀποσυνάγωγος del QV un'impronta della situazione vitale (*Sitz im Leben*) della comunità giovannea[139].

120: "By the time the Fourth Gospel was written, [Johannine] Christians were no longer connected with [Jewish] communities".

[138] "These so-called separatists, whose most important early representative is often taken to be Justin Martyr (... interestingly, Justin does not use [the terms «Judaism» and «Christianity»])".

[139] Nicolaci, *Discorsi* 59-60, riferendosi a Sesboüé, "Jésus historique", 510, e a Cullmann, *Mistero*, 120, afferma: "Il senso, disconnesso dal fatto, non sarebbe più lo stesso che il senso articolato sul fatto. La fede annuncia sempre il fatto ... Un racconto disconnesso dai fatti non è più che un discorso che deve tenere in se stesso ... Il vero oggetto della narrazione evangelica non potrebbe essere «la fede» ma il complesso degli eventi che la provocano ... [I]l kerygma tramandato ha per oggetto gli avvenimenti e deve condurre colui al quale è tramandato appunto a questo oggetto, cioè agli avvenimenti debitamente interpretati ... [L]'oggetto diretto della testimonianza giovannea ... è [quindi] referenziale ... [e] profondamente «reale», relativo alla *res* di cui parla così come fu in se stessa e al «mondo reale» che la parola descrive e che, conseguentemente, merita tutto l'interesse del lettore perché è ciò che il testo vuole comunicargli". In seguito l'autrice aggiunge: "Un Gesù che non parlasse in quel modo non sarebbe il Gesù secondo Giovanni" (*Ibid.*, 65). Di una «esegesi reale» (*Sachexegese*) parla inoltre Marlé, *Bultmann*, 143. Similmente a Nicolaci ragiona Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 116-117.

Concludiamo l'esposizione su questo sfondo storico del QV con un'affermazione decisa: l'ultima opinione (4) sembra essere la più ragionevole e ponderata. Infatti, mentre, da una parte, il triplice ἀποσυνάγωγος allude alla situazione storica dei destinatari diretti dell'opera giovannea[140], riteniamo che questo non significa affatto che le controversie tra Gesù e i Giudei, e l'atteggiamento ostile di questi verso i suoi discepoli non abbia avuto luogo già durante l'attività terrena di Gesù[141]. Se è innegabile il fatto della morte di Gesù sulla croce, non si possono negare neanche quelle controversie che hanno accompagnato la tensione crescente fra Gesù e i Giudei, conclusa appunto con la condanna a morte. Anche i discepoli di Gesù si trovavano in pericolo: non andiamo errati se affermiamo che anche loro erano "sotto tiro" da parte dei capi del popolo giudaico, preoccupati per il numero crescente dei seguaci di Gesù[142]. Il riconoscere che nel Vangelo vi siano degli elementi anacronistici, che riflettono la situazione in cui è stato scritto, non porta necessariamente a negare la storicità dei fatti raccontati. Martyn, che nell'anno 1968 ha proposto la lettura del QV "a due livelli"[143] si mette nella posizione intermedia[144]:

---

[140] Al tempo di Gesù, infatti, non si cacciava nessuno dalla sinagoga a causa della fede in Cristo (Lagrange, *Jean*, 266 n. 22: "Évidemment l'excommunication des chrétiens comme tells n'existant pas au temps de Jésus"; Brown, *John I*, 380: "it is almost unbelievable that during Jesus' lifetime a formal excommunication was leveled against those who followed him").

[141] Alexander, "Parting of the Ways", 19: "That opposition ranged from the central authorities in Jerusalem (the High Priest and the Sanhedrin) to the leaders of the local synagogues. It extended from Palestine ... to the Diaspora. *It began in the time of Jesus himself* and continued unabated in the period after the crucifixion" (il corsivo è nostro).

[142] Cfr. Wróbel, *Who Are the Father and His Children in Jn 8:44?*, 58; Id., "Birkat ha-Minim", 80; Brown, *John I*, 380: "It is quite possible that during the ministry Jesus and his disciples met opposition in the synagogues and were handled roughly in the heat of debate"; Klink, "Expulsion", 99: "«expulsion of the synagogue» ... reveals not only John's theological interest in the past, but also some potential «glimpses» on the life and ministry of the historical Jesus"; Neale, "Was Jesus a *Mesith*?", 91.101: "the biblical *mesith* [= "seduttore"; cfr. Dt 13] could have been directed toward Jesus ... The fierceness of the *punishment* for the *mesith* or *those who tolerate his activity* is remarcable. Judicially both the perpetrator and *those who tolerate the crime* are the subject of estreme punishment" (i corsivi sono nostri a indicare la responsabilità giuridica dei discepoli analoga a quella di Gesù per la sua attività, vista dai capi dei Giudei come azione che faceva traviare il popolo).

[143] Richiamiamo quest'autore (cfr. Martyn, *History*, 40) perché la sua tesi ha influito molto sugli studi giovannei, provocando un dibattito tra i suoi fautori e oppositori (Moody Smith, "Contribution", 6, afferma: "he [Martyn] rightly gets credit for a *sea change in Johannine studies* for somewhat the same reason that the Wright brothers got credit for the airplane"; il corsivo è nostro; cfr. inoltre Id., "Johannine Christianity", 238). Bisogna notare, tuttavia, che già Wrede, *Charakter*, 42-43 (all'inizio del Novecento) argomentava che i Giudei in Gv fungono da riflesso del conflitto della comunità giovannea con il giudaismo contemporaneo del quarto evangelista ("Es ist ... das Judentum ... und Kirche der Zeit, in der unser Verfasser schreibt ... Diese Juden sind dem Geiste nach die Juden der späteren Zeit, gegen deren Feindschaft die christliche Gemeinde sich zu wehren und Front zu machen hat"). Gli altri autori degni di nota sono Carroll, "Exclusion", 19-32; Grässer, "Antijüdische Polemik", 86-87 e Smith, *Jesus*. Anche loro precedono Martyn nell'affermare che l'ἀποσυνάγωγος giovanneo corrisponde alla *Birkat ha-Minim*, suggerendo indirettamente la lettura a due livelli: quello del Gesù storico e quello della comunità giovannea. Inoltre Allen, "Jewish", 92, afferma: "the controversies in

l'autore, da un lato, conferma una separazione ostile tra la sinagoga e la comunità giovannea (con cui siamo d'accordo), dall'altro non considera la tensione tra i discepoli di Gesù e i Giudei durante l'attività terrena di Gesù[145].

Nonostante la nota limitativa sul discepolato di Giuseppe d'Arimatea ("di nascosto per paura"), l'evangelista alla fine lo presenta come uno che ha il coraggio di chiedere a Pilato il corpo di Gesù e, ricevuto il permesso, va a prenderlo (19,38aefgh)[146]. È quindi avvenuto *qualcosa* che gli ha dato il coraggio necessario per

---

which Jesus engages with the Jews reproduce the theological debates ... between Church and Synagogue at the close of the first century A. D." (lo studio è dell'anno 1955). Ancora Jocz, *Jewish People*, 51-57, sostiene che la *Birkat ha-Minim* è stata composta qualche anno dopo la distruzione di Gerusalemme e che i suoi destinatari erano i giudeo-cristiani (lo studio è dell'anno 1949).

[144] Quella n° 2 delle quattro sopra elencate, centrale tra le ipotesi "1" e "3", troppo radicali.

[145] Mentre Martyn riconosce la storicità della guarigione del cieco nato di Gv 9 (cfr. *History*, 40.66) e il fatto della persecuzione di Gesù da parte dei Giudei (cfr. *Ibid.*, 71.74 e n. 90, in cui, riferendosi a Herford Travers, *Christianity*, 50-54, cita ulteriormente *bSan* 107b dove si parla addirittura della scomunica inflitta a Gesù da rabbi Jehoshua ben Perahjah), non accenna affatto alle angherie subite dai discepoli di Gesù a causa dell'atteggiamento ostile da parte dei Giudei. Ricordiamo infine l'ipotesi di Klink, "Expulsion", 99-118: egli critica la posizione di Martyn, riconosce le controversie tra il Gesù storico e i Giudei e, riferendosi a Instone-Brewer, "Minim", 25-44, che indica gli anni prima del 70 d.C. come data della composizione della *Birkat ha-Minim* (durante il Sinodo di Jabne essa sarebbe stata solo promulgata ufficialmente), suggerisce di vedere nelle discussioni tra Gesù e i Giudei e nell'ἀποσυνάγωγος giovanneo il segno del fatto che "the Jewish-Christian tension in the first century was part of the larger intra-Jewish tension between related members of common familial roots" (Klink, "Expulsion", 111). Le controversie presentate nel QV sono quindi storicamente plausibili ma, secondo l'esegeta, farebbero parte dei conflitti presenti all'interno del giudaismo.

[146] Occorre notare che Mc 15,43 qualifica l'atto di Giuseppe come *coraggioso* (τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλᾶτον). Come afferma Keener, *John*, 1161 e n. 823, e 1162: "Joseph could not know how Pilate would feel until he approached him ... only a *courageous* ally would identify himself before the governor as «friend» or patron of one condemned for conspiracy against Rome (19:38; cfr. 19:12). Mere association with one condemned for treason could lead to a person's execution under paranoid rulers; granted, Pilate hardly viewed Jesus as a threat, but Joseph could not be sure of this ... John Chrysostom *Hom. Matt.* 88 also takes Joseph of Arimathea as a model of *courage*, risking enmity and death [n. 823]. Joseph ... and Nicodemus ... now render a service to Jesus that is potentially dangerous – a service the long-term disciples were unwilling to offer". Similmente Tenney, *John*, 186: "Joseph's action was *courageous*, for his petition was a tacit admission that he was a friend of Jesus and consequently an associate in whatever supposed subversion Jesus might have advocated". Del rischio collegato alla sepoltura di Gesù parlano inoltre Flacius Illyricus, *Glossa*, 459: "nunc in summo *periculo* ... incipiunt robusta fide ac zelo"; Schlichting, *Commentaria*, 139: "existimavit se sine *periculo* posse corpus ejus sepelire" e Corley, "Women", 216: "the women, or even some of the men, would have tried to watch the crucifixion proceedings, and would have tried to find Jesus' body after he died *in spite of the risks* that would entail". Ancora più fortemente, e forse con un po' di esagerazione, dice Munro, "Pharisee", 725-726: "At the point of Jesus' burial in the earth, Nicodemus, with Joseph of Arimathea, becomes a servant of Jesus who *risks loss, even of live itself*, in order to be with him in his death" (i corsivi di questa nota sono nostri).

eseguire quest'opera. Era giunto il *momento opportuno* in cui Giuseppe si è convinto di uscire dal "nascondimento" e rendere pubblica la sua adesione a Gesù[147].

V. 39: Nicodemo.

La narrazione prosegue, passando dalla prima unità del paragrafo B' alla seconda (19,39), che si aggancia alla prima mediante il verbo ἔρχομαι (19,38g.39a) e la particella additiva καί (19,39a): ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος.

Nicodemo (Νικόδημος) era un "nome greco molto comune, adottato e trasliterato in ebraico [נַקְדִּימוֹן/נַקְדֵּימוֹן]; significa «colui che vince il popolo» oppure «popolo vincitore»"[148]. Tralasciando gli esempi presentati in alcuni studi[149], ricordiamo le sue quattro ricorrenze riportate in Ilan, *Jewish Names*, 298, sottolineando che *tra i Giudei questo nome non era comune*[150]. L'autrice israeliana, oltre al protagonista giovanneo, enumera il padre di Guria (indicato in Flavio, *Bell.* 2,451, come Νικομήδης), l'ambasciatore di Aristobulo (cfr. Flavio, *Ant.* 14,37) e il figlio di Guria. A proposito di quest'ultimo, "alcuni tratti talmudici [*bGit* 56a; *bKet* 66b e *bTaan* 19b-20a], parlano di un certo *Naqdîmon*, galileo di origine, benestante e generoso cittadino di Gerusalemme, che al tempo dell'assedio del 70 d.C. approvvigionò d'acqua la città"[151]. È nata l'ipotesi se non sia possibile identificarlo con il Nicodemo giovanneo[152]. Colui che con la sua preghiera fece scendere la pioggia dal cielo e poi fece tornare il sole[153], potrebbe avere a che fare con l'omonimo protagonista del QV. Sono notevoli, infatti, alcune sue caratteristiche: un uomo molto ricco e insieme generoso, membro del Sinedrio[154], chiamato con lo stesso raro nome. Tra le difficoltà, però, che nascono a questo proposito, è quella di natura cronologica: al tempo di Gesù, il Nicodemo talmudico avrebbe circa 30 anni. Sembra troppo poco per essere uno dei capi (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων – 3,1). Mentre però Bauckham, "Nicodemus", 33, afferma che "[i]t is therefore unlikely that John's Nicodemus and the rabbis' Naqdimon b. Gurion are the same person"[155], Safrai,

---

147 Tenney, *John*, 186: "His request [to remove the body of Jesus] was an open confession of his faith, for up to this time he had been a secret believer".

148 Vignolo, *Personaggi*, 98. Cfr. Thayer, *Lexicon*, "Νικόδημος", 426: "νίκη and δῆμος (i. e. «conqueror of the people»)"; Metzner, *Prominenten*, 299: "*Nikodemus* (griech. «Sieger des Volkes» oder «Siegesvolk»)".

149 Cfr. BDAG, *Lexicon*, "Νικόδημος", 673; Moulton – Milligan, *Vocabulary*, "Νικόδημος", 427.

150 Della stessa opinione è Bauckham, "Nicodemus", 17-18.28.

151 Vignolo, *Personaggi*, 98.

152 Flusser – Notley, *Sage*, 140, senza esitazione equiparano ambedue i personaggi.

153 A questo proposito Safrai, "Nakdimon", 298-299, osserva: "The etymological esegesis that Nakdimon caused the sun to «break through» (*nikdah* – נקדה) or «penetrate» (*kadrah* – קדרה) is most likely based on the narrative in BT [*Talmud Babilonese*] Ta'anit and in Avot de-Rabbi Nathan".

154 Safrai, "Nakdimon", [300].310.(314), scrive: "It may therefore be assumed that Nakdimon was a member of the *boule* of Jerusalem [בולוטין], of which several sources speak ... [H]e was one of the important individuals in Jerusalem, and possibly even a member of the Sanhedrin ... (a member of the city *boule*-Sanhedrin)". Cfr. Thayer, *Lexicon*, "βουλευτής", 104: "*a councillor, senator* ... a member of the Sanhedrin".

155 Similmente Mendner, "Nikodemus", 293-323, mentre non dubita della storicità del Nicodemo giovanneo, non lo identifica con Naqdimon b. Gurion della tradizione giudaica.

"Nakdimon", 310, sostiene che questa non è un'eventualità del tutto impossibile. Un altro problema riguarda la sua provenienza: mentre la letteratura rabbinica indica la Galilea come luogo di origine di Naqdimon b. Gurion[156], da Gv 7,52 risulta che il Nicodemo evangelico non era Galileo[157]. Sul rapporto tra i due, poi, sono state proposte ipotesi dove i termini vengono capovolti[158]. Non avendo quindi argomenti irrefutabili sull'identificazione dei due personaggi, e date le discrepanze anche all'interno della letteratura giudaica, seguiamo in conclusione l'affermazione di Safrai, "Nakdimon", 311: "The central argument ... is not that all these events actually occured ... nor ... the question of whether Jesus did indeed meet Nakdimon ... [T]he narratives [*il QV e il Talmud*] reflect [rather] an actual historical memory of a Jerusalem leader and philanthropist. This is not a precise history ... but a popular memory with realistic elements"[159].

Dopo la presentazione di Giuseppe d'Arimatea viene quindi introdotto questo nuovo personaggio, con un rimando alla sua prima comparsa: "Nicodemo, quello che prima era andato da lui di notte" (ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον – 19,39ab; cfr. 3,2). Il richiamo dell'incontro notturno di Nicodemo con Gesù – simile a quello che si trova in 7,50: ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν τὸ πρότερον, dove manca solo la circostanza νυκτός – pare intenzionale: sembra che tutt'e due le volte l'evangelista

[156] Safrai, "Nakdimon", 305-306 e n. 22: "The Nakdimon family probably lived in Kefar Ruma in Galilee" (cfr. *bEr* 51b: "Memel and Gurion families at Aroma").

[157] La domanda "Sei forse anche tu della [ἐκ] Galilea?" inizia con la congiunzione μή che aspetta la risposta negativa. Infatti, anche il contesto la suggerisce: se Nicodemo provenisse dalla Galilea, i suoi compagni (che senz'altro lo conoscevano bene) sicuramente non l'avrebbero interrogato in questo modo. La domanda retorica di 7,52 non solo quindi esprime il disprezzo verso Gesù, il Galileo su cui stavano discutendo, ma indica anche l'origine non-galilaica di Nicodemo. Safrai, "Nakdimon", 306 n. 25, sposta l'accento al livello della redazione del Vangelo, dicendo in sostanza che la redazione tardiva avrebbe fatto diventare non-galilaica l'origine galilaica di Nicodemo: "Linguistically, it would be easier to interpret the question of the elders as a statement «but you are not from Galilee». The question may have been understood in this fashion in the *later redaction*, because by that time the *editors did not comprehend the realistic background of the episode*" (il corsivo è nostro). L'argomentazione non ci convince, perché dalla "*later redaction*" si potrebbe dedurre il contrario: non l'affermazione dell'origine non-galilaica di Nicodemo, ma proprio quella galilaica, in concomitanza con la contemporanea tradizione rabbinica sul galilaico Nakdimon b. Gurion.

[158] Robinson, *Priority*, 287, per esempio, afferma: "Nakdimon ben Gurion ... [was] his [John's Nicodemus] grandson", mentre Bauckham, "Nicodemus", 34, dopo la critica di quest'opinione, dice: "The most obvious possibility is that he [John's Nicodemus] was the uncle of Naqdimon b. Gurion".

[159] È vero infatti che "[t]here is seeming difficulty in explaining how Nakdimon could have been an important leader in the time of Jesus" (Safrai, "Nakdimon", 310). All'accusa che Nicodemo giovanneo sia un personaggio fittizio, risponde Hastings, *Dictionary of the Bible*, "Nicodemus", 543: "Nicodemus is not mentioned by any evangelist save St. John; and attempts have been made to represent him as a typical character invented to serve a literary purpose by the author of the Fourth Gospel. Again, it has been suggested ... that he is to be identified with Joseph of Arimathea, and that John has drawn on Synoptic material for his description of Nicodemus ... It is not necessary to suppose any such literary artifices; there are, as might be expected, many points of likeness between Nicodemus and Joseph, as men occupying a somewhat similar position in society; but there is no good reason for refusing to take the episodes about Nicodemus recorded in Jn as historical". Cfr. Tenney, *John*, 186 e Brown, *Death of Messiah II*, 1279: "I see no reason for denying Nicodemus a possible historicity".

voglia mettere a confronto due momenti per dire che il primo è stato superato. Nel sinedrio Nicodemo era intervenuto senza paura a favore di Gesù e ora qui sul Calvario non mostra meno coraggio.

Nicodemo in Gv 3.

Nicodemo, il personaggio che non ha l'equivalente nei Vangeli Sinottici, in Giovanni funge da significativo esempio di un uomo che *progredisce* nel suo atteggiamento discepolare[160]. Il protagonista appare per la prima volta nel capitolo 3, nel contesto dei segni compiuti da Gesù a Gerusalemme, grazie ai quali molti credettero in lui (cfr. 2,23; 3,2)[161]. Egli venne da Gesù di notte[162]. "La posizione di Nicodemo è fin dall'inizio contrastata tra il *venire da Gesù* (movimento di fede incipiente) e il farlo *di notte* (in contrapposizione con Gesù «luce»), che esprime una situazione ambigua e inadeguata"[163]. Anche se egli apre il suo discorso con una

---

[160] Vignolo, *Personaggi*, 94-95, definisce la vicenda del protagonista come "un cammino discepolare", come una delle "tre tipologie della fede [a fianco della Samaritana e del funzionario regale] ... disposte in una sorta di crescendo". Anche Auwers, "Nuit", 503, afferma: "Plus que pour les autres personnages de l'évangile spirituel, la foi est pour Nicodème un chemin". Marchadour, *Personaggi*, 62, si chiede invece se si tratta qui veramente di "una progressione nel suo riconoscere Gesù", e aggiunge: "uno dei punti più difficili e più discussi dagli esegeti è sapere se egli entra in un cammino progressivo di adesione a Gesù".

[161] Cfr. Lingad, *Jewish Christians*, 14. Il commento dell'evangelista – "Ma lui, Gesù, non si fidava di loro, perché conosceva tutti e non aveva bisogno che alcuno desse testimonianza sull'uomo. Egli infatti conosceva quello che c'è nell'uomo" (2,24-25) – va interpretato come indicazione di una fede inadeguata: "the faith produced by Jesus' signs in v. 23 leaves much to be desired, as Jesus' reaction in vv. 24-25 shows ... (= his pessimistic verdict on «men»)" (*Ibid*., 267).

[162] Vi sono varie spiegazioni di questa circostanza. Lincoln, *John*, 484: "night highlights the secretive nature of his interest in Jesus"; Moloney, *John*, 510: "He had earlier come to Jesus by night for fear of «the Jews»"; Grasso, *Giovanni*, 145: "egli raggiunge Gesù nottetempo per tenere nascosto al gruppo dei giudei il suo desiderio di conoscerlo, così come risulta dal racconto della sepoltura del crocifisso (*Gv* 19,39)"; Vignolo, *Personaggi*, 99-100, ne riporta una serie: "per avere un colloquio indisturbato (Lagrange), silenzioso (Delling); oppure perché la notte può evocare il mistero (Bultmann). Una spiegazione più accettabile è quella della timidezza ... E ancora: di notte si poteva studiare tranquillamente la Legge («la sua legge medita giorno e notte!» Sal 1,2; Gs 1,8)". Quest'ultimo motivo può essere ulteriormente documantato: infatti a Qumran si praticava la lettura notturna del libro della Legge (cfr. 1QS 6,6-7); in Strack – Billerbeck, *Johannes*, 420, si hanno esempi attinti dalla letteratura rabbinica in cui lo studio notturno della Torah viene addirittura raccomandato ("Nächtliches Studium wird empfohlen"). Ma il timore dei Giudei sembra la spiegazione più giusta se si collega la circostanza "di notte" (3,2) con "di nascosto" riguardante Giuseppe d'Arimatea e l'osservazione dell'evangelista sul fatto che "molti capi" erano frenati dal confessare la loro fede in Gesù "per timore dei Giudei" (12,42). Questo significato del sostantivo νυκτός non impedisce un'interpretazione simbolica, alla quale ci riserviamo di tornare più avanti.

[163] Vignolo, *Personaggi*, 100. S. Agostino, citato in Marchadour, *Personaggi*, 64, interpreta in modo un po' negativo l'evento: "Nicodemo ... si reca dal Signore, e vi si reca di notte; si accosta alla luce, ma la cerca nelle tenebre ... Parla ancora come chi è nelle tenebre della sua carne ... Non capisce ciò che gli dice il Signore, non capisce ciò che gli dice la Luce". Ancora più critico è Pazdan, "Nicodemus", 146, quando afferma: "given the symbolic dark/light dichotomy ... Nicodemus represents a group who

captatio benevolentiae[164] in cui appaiono i titoli Rabbi e Maestro attribuiti a Gesù (3,2), questo non indica ancora necessariamente un atteggiamento discepolare di Nicodemo: manca l'articolo prima del sostantivo διδάσκαλος: "non *il* maestro, ma solo *un* maestro, genericamente mandato da parte di Dio come tanti altri suoi emissari precedenti"[165]. Questo dato non impedisce tuttavia di vedere in Nicodemo un uomo che in qualche modo esprime il suo essere stato attirato da Gesù[166]. Potremmo ipotizzare che sia uno di quelli che "hanno creduto" in Gesù, visti i "segni" compiuti a Gerusalemme (2,23) – tale affermazione concorda con quanto è detto in 12,42: lui, un "capo dei Giudei", sarebbe uno dei "molti capi" che "hanno creduto" in Gesù – o almeno uno che ha cominciato a prendere in seria considerazione la persona di Gesù. Il numero plurale del verbo οἴδαμεν (3,2) è interpretato di solito come se Nicodemo rappresentasse i capi del popolo dei quali faceva parte[167] o quanti hanno celebrato la Pasqua a Gerusalemme, menzionati

---

does not accept Jesus". Dall'altro canto, Munro, "Pharisee", 716, sembra riabilitare Nicodemo quando dice: "in hiding his visit to Jesus, Nicodemus is in good company. Jesus also hides! [cfr. 7,3-9; 8,59; 11,54-57; 12,36b] ... Yet Jesus' receiving him clearly places him in a different category, that of one who can be trusted". Senza dubbio bisogna però distinguere il motivo del nascondersi di Gesù da quello di Nicodemo (si ricordi il carattere "sfuggente" della presenza di Gesù nel QV, di cui abbiamo parlato in § 2.3.2). L'interpretazione più equilibrata tra quelle simboliche appena citate è offerta da Resseguie, *Strange Gospel*, 120: "Nicodemus is not hostile to the light; he simply does not comprehend the light".

[164] Metzner, *Prominenten*, 303 n. 20.

[165] Vignolo, *Personaggi*, 102. Similmente Auwers, "Nuit", 490: "l'absence d'article en 3,2 montre que Nicodème reconnaît Jésus non comme *son* maître, mais comme *un maître* parmi d'autres". Sono degni di nota, tuttavia, il contenuto e la posizione enfatica del sintagma ἀπὸ θεοῦ nella proposizione ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος (cfr. Renz, "Nicodemus", 261 e n. 29).

[166] Alla luce di 9,16.31-34 si potrebbe riconoscere nelle parole di Nicodemo – "nessuno infatti può compiere questi segni che tu compi, se Dio non è con lui" (3,2) – un'implicita professione di fede. Si veda la discussione tra i farisei e il cieco nato: "Allora alcuni dei farisei dicevano: «Quest'uomo non viene da Dio, perché non osserva il sabato». Altri invece dicevano: «Come può un peccatore compiere segni di questo genere?». E c'era dissenso tra loro" (9,16). Non è forse Nicodemo incluso in questo secondo gruppo? Anzi, il cieco nato è stato cacciato dalla sinagoga proprio *a causa di parole simili*: "«Sappiamo che Dio non ascolta i peccatori, ma che, se uno onora Dio e fa la sua volontà, egli lo ascolta. Da che mondo è mondo, non si è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato. Se costui non venisse da Dio, non avrebbe potuto far nulla». Gli replicarono: «Sei nato tutto nei peccati e insegni a noi?». E lo cacciarono fuori" (9,31-34).

[167] Cfr. Manns, *Ecce Homo*, 74; Marchadour, *Personaggi*, 64: "la solennità della sua presentazione (fariseo, nobile) e l'uso della prima persona plurale («sappiamo») possono far pensare che egli compie una missione, o che fa un'indagine. Come i giudei avevano mandato dei messaggeri a interrogare Giovanni Battista: «Chi sei tu?» (1,19), i farisei cercano di integrare il profeta Gesù nella loro visione del giudaismo ... Così Nicodemo non sarebbe altro che un delegato del potente gruppo dei farisei". Resseguie, *Strange Gospel*, 121, propone una sfumatura particolare di questa interpretazione, sottolineando la fiducia in se stesso del nostro protagonista: "Nicodemus may ... use the first plural to accent his self-importance ... Nicodemus' speech is a *self-confident expression* of an individual who represents a *group* from the dominant culture. ... The first plural magnifies his speech" (i corsivi sono dell'autore). Altri invece interpretano il plurale οἴδαμεν come segno di gentilezza: Schnackenburg,

in precedenza[168], oppure come se fosse un maestro venuto con i suoi discepoli a incontrare Gesù, anche lui accompagnato dai suoi seguaci[169], senza tralasciare un'interpretazione "diacronica" che sente in οἴδαμεν la voce della sinagoga in dialogo con la comunità giovannea[170]; a nostro parere è un esempio di *plurale di modestia*[171]. Nicodemo, dando l'impressione di parlare in nome di altri, avrebbe voluto nascondere a Gesù stesso il fatto che proprio lui si stava interessando del nuovo ῥαββί, ma che la sua adesione non era ancora del tutto convinta. In questo caso Nicodemo si mostrerebbe non solo *impaurito* davanti ai farisei ma anche, per così dire, *timido e incerto* di fronte a Gesù[172].

Ciò che si è detto finora concerne il livello emozionale di Nicodemo (attrazione e insieme paura); per quanto riguarda l'aspetto intellettuale, in base al seguito del colloquio (3,3-21) il protagonista mostra di essere uno che non comprende le parole di Gesù[173]. Infatti, in modo curioso e paradossale, mentre è stato Nicodemo a venire

---

Johannesevangelium I, 380 ("eine höfliche Übertreibung") e Metzner, *Prominenten*, 303 ("ein höfliches Zugeständnis").

168 Vignolo, *Personaggi*, 102: "Nicodemo ... parla non solo a titolo personale, ma collettivo, come esponente dei Giudei di 2,23"; cfr. Meeks, "Man from Heaven", 149; Renz, "Nicodemus", 262.

169 Cfr. Cotterell, "Nicodemus", 238; non convince però che Nicodemo voglia incontrare Gesù "di notte" e nello stesso tempo si faccia accompagnare dai suoi discepoli.

170 De Jonge, "Nicodemus", 348 n. 1, lo chiama *pluralis ecclesiasticus*; cfr. Lingad, *Jewish Christians*, 295.

171 Smyth, *Greek Grammar*, §§ 1008-1009, offre una definizione breve e precisa di quel fenomeno grammaticale: "Plural of Modesty – A speaker in referring to himself may use the first person plural as a modest form of statement"; cfr. Cignelli – Pierri, *Sintassi*, § 11,2b e gli studi ai quali gli autori si riferiscono: Moulton – Turner, *Syntax*, 28; Mateos, *Aspecto verbal*, § 65a; Cignelli, "Grecità", 212. Nella conversazione notturna di Gv 3 ci sono anche altri verbi in prima e seconda persona plurale, tutti in bocca a Gesù: "dovete nascere dall'alto" (3,7); "noi parliamo di ciò che sappiamo e testimoniamo ciò che abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza" (3,11), "Se vi ho parlato di cose della terra e non credete, come crederete se vi parlerò di cose del cielo?" (3,12). In questi casi si tratta piuttosto di *plurali maiestatici* e/o *sociativi* (cfr. Cignelli – Pierri, *Sintassi*, § 11,2b *vs* Mateos, *Aspecto verbal*, § 65a); qui, quale interlocutore di Gesù, Nicodemo sembra essere "doppiamente rappresentativo: *corporativamente*, quale esponente di quei Giudei benevoli verso i segni di Gesù 2,23 ... ma ancor più *universalmente* come figura di identificazione per gli stessi lettori" (Vignolo, *Personaggi*, 108). Si veda infine il commento di Cignelli – Pierri, *Sintassi*, § 11,2b, dato al plurale di modestia in 4,22: "ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν ... è la risposta di Gesù alla samaritana che l'aveva interpellato al plurale ... Gesù risponde usando anche lui il plurale".

172 A torto però parla di una certa curiosità inquisitrice di Nicodemo Boughton, "Priestly Perspective", 535: "Nicodemus' visit is a ... inquiry by a Temple official ... he is presented simply as intrigued and curious". Neppure ci convince il riferimento ai messaggeri mandati a interrogare Giovanni Battista (1,19-28): in realtà essi vengono pubblicamente. A parte tutte le interpretazioni che sono state date, νυκτός indica un nascondersi, per cui ci chiediamo perché mai Nicodemo sarebbe stato mandato dai farisei come loro delegato in una simile circostanza.

173 Alcuni esegeti sostengono che il ruolo di Nicodemo è "to show how some who were attracted to Jesus did not immediately understand him" (Brown, *Community*, 72 n. 128). L'affermazione di Brown è degna di nota, ma non concordiamo con le altre sue parole (*Ibid.*): "I disagree with those

e a dare inizio al dialogo, le parti poi si invertono, egli si ritira, lasciando spazio alle parole di Gesù[174]. Per cui si può dire che "Gesù, invitato a entrare in un dibattito ... non rispetta le regole del gioco. Con uno spostamento strategico, destabilizza il suo interlocutore"[175]. Parlando della necessità di una nuova nascita da acqua e Spirito, Gesù mette Nicodemo in difficoltà[176]. Un gioco di parole[177] mostra in Nicodemo un uomo che non comprende il discorso di Gesù, fermo al senso fisico dei termini.

Dopo aver parlato del rinascere dall'acqua e dallo Spirito, Gesù continua con i temi dell'innalzamento del Figlio dell'Uomo e della fede in lui, del giudizio su coloro che non credono nel nome dell'unigenito Figlio di Dio, ma odiando la luce venuta in questo mondo, preferiscono le tenebre e le opere malvagie[178]. Da una parte è sottinteso che Nicodemo è presente fino al v. 21, dall'altra sembra scomparso: dal v. 11 non dà nessuna risposta alle affermazioni di Gesù[179]. L'incontro notturno termina all'improvviso, senza nessuna nota sulle reazioni dell'interlocutore[180]: "Il colloquio si conclude in sospeso"[181].

---

who treat Nicodemus as a Crypto-Christian"; così pure pensa Lingad, *Jewish Christians*, 137. A nostro parere, invece, l'incontro *notturno* con Gesù e il *parallelismo* sia tra le sue parole e quelle del cieco nato (cfr. 3,2 con 9,33), sia tra la sua azione e quella di Giuseppe d'Arimatea fanno pensare al suo *status* di discepolo o cripto-cristiano, sia pure *in progress*. Similmente sostiene de Jonge, "Nicodemus", 337-359.

[174] Resseguie, *Strange Gospel*, 121-122: "In 3:2, he speaks twenty-four words; in 3:4 eighteen words; and in 3:9 – his final speech – only four words ... Jesus' speech expands ... In 3:3, he speaks merely sixteen words, in 3:5-8, seventy words, and in 3:10-21, two hundred thirty one words (n. 39: Jesus' and the narrator's speech merge here)"; Michel, "Nicodème", 230: "Jésus, en effet, est le personnage dominant [en 3,1-21]"; cfr. Kysar, "Metaphor", 31.

[175] Marchadour, *Personaggi*, 65; l'autore ha ragione quando indica Gesù come responsabile della direzione nella quale è andata la conversazione. Si nota facilmente che sin dal v. 3 è Gesù che imposta il tema del dialogo, quasi senza considerare il contenuto delle parole di Nicodemo (3,2). Sottolineiamo "quasi" perché di fatto nel seguito del discorso ritorneranno – come risposta, un po' a mo' di gioco e di ironia – i termini pronunciati da Nicodemo: οἶδα/γινώσκω , ἔρχομαι ἀπὸ θεοῦ / ἔρχομαι εἰς τὸν κόσμον / καταβαίνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, διδάσκαλος, δύναμαι.

[176] L'avverbio ἄνωθεν è semanticamente ambiguo: può significare sia "dall'alto" sia "dal principio" o "di nuovo" (cfr. Resseguie, *Strange Gospel*, 122).

[177] Nicodemo è ὁ διδάσκαλος (3,10) mentre Gesù è "solo" *un* διδάσκαλος (3,2): "Nicodemo – non Gesù – pretende di essere *il* maestro, e, ciononostante, è un maestro che «non sa»" (Vignolo, *Personaggi*, 102); cfr. Auwers, "Nuit", 490.

[178] Abbiamo riassunto le parole di Gesù perché non poche ritornano nella scena che si svolge sul Calvario, dove è testimone anche Nicodemo, come i temi seguenti: l'acqua che scaturisce dal fianco di Gesù e lo Spirito effuso sui presenti (19,30e.34c; cfr. 7,37-39), la fede che porta alla vita (19,35e; 20,31; 21,24) e soprattutto l'evento stesso della crocifissione ("innalzamento") di Gesù e lo scontro tra luce e tenebre, preannunziato nel prologo (1,5) e culminante nel racconto della passione.

[179] Marchadour, *Personaggi*, 67: "Tutti i commentari hanno messo in evidenza la scomparsa di Nicodemo a partire dal versetto 11".

[180] La mancanza di notizie nel testo dà adito a interpretazioni diverse. Munro, "Pfarisee", 725 scrive: "Nicodemus' silence during the revelatory discourse in 3:1-21 denotes, at the very least, attentive and sympathetic listening"; Resseguie, *Strange Gospel*, 124, invece sostiene: "The narrative ends as it began with Nicodemus in darkness".

Nicodemo in Gv 7.

Il nostro protagonista ritorna per la seconda volta nel QV in 7,50-52, alla festa delle Capanne (7,2). Gesù insegna nel tempio (7,14) e nell’ultimo giorno della festa proclama a gran voce le sue parole sull’acqua viva (7,37-39). In questo contesto sorgono divisioni tra la folla e controversie tra i Giudei sul suo insegnamento e su una guarigione fatta di sabato (7,21-23; cfr. 5,8-9), sulla sua identità e sulla figura del Messia (7,25-27.40-44). A 7,40-44 segue immediatamente la scena in cui i servi dei sommi sacerdoti e dei farisei, mandati ad arrestare Gesù (7,30), esprimono il loro stupore per le sue parole (7,46). Al rimprovero che i servi ricevono dai loro mandanti (7,47-49) reagisce Nicodemo, introdotto dalla voce narrativa come uno “che era andato precedentemente da lui” (ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν [τὸ] πρότερον – 7,50). Viene quindi ricordata esplicitamente la scena dell’incontro notturno con Gesù presentata in 3,1-21. L’evangelista precisa l’identità di Nicodemo affermando che era “uno di loro” (εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν). Il nostro protagonista, quindi, mentre si mostra “abbastanza vicino al punto di vista delle guardie che in 7,46 rinunciarono ad arrestarlo”[182], parla ai sommi sacerdoti e ai farisei come a loro pari.

La sua reazione è di grande rilievo. Ci sembra che le valutazioni critiche non gli rendano giustizia, come il seguente bilancio di Vignolo: “A questo punto dell’intreccio è come un personaggio in sospeso, collocato in terra di nessuno. Fondamentalmente isolato: non sta più allineato con quelli del suo gruppo (i capi dei farisei). E – se rispetto a Gesù la sua posizione è certamente più vicina e aperta di prima – lo è in termini ancora molto, troppo sfumati”, ci si aspetterebbe da lui il coraggio di “replicare alla stroncatura brutale dei Farisei!” e che esprimesse il suo apprezzamento nei riguardi di Gesù esplicitamente. “Ma il suo intervento non si risolve in alcun esito preciso”, “Nicodemo resta segnato da una intima e irrisoluta tensione“[183]. Da parte nostra invece sottolineiamo che in 7,50-52 per la prima volta nel QV qualcuno della cerchia dei capi ha il coraggio di prendere posizione pubblicamente a favore di Gesù. Per comprendere adeguatamente l’intervento di Nicodemo si devono notare due aspetti: la denotazione e la connotazione[184].

---

[181] Vignolo, *Personaggi*, 108.

[182] Vignolo, *Personaggi*, 110.

[183] Vignolo, *Personaggi*, 111-112. Qui dunque ci sarebbe ancora ben poco rispetto a 3,1-21: Resseguie, *Strange Gospel*, 125: “the Pharisee has made little progress in this narrative [7,50-52]”; Bassler, “Mixed signals”, 640: “Nicodemus [in 7,51] refers *merely* to a concern for correct legal procedures” (il corsivo è nostro); von Wahlde, *John II*, 834: “In 7:50-52, he spoke up about Jesus, again not completely in favor of him”. Marchadour, *Personaggi*, 69-71, si presenta ancora più rigoroso nella sua critica: “[Nicodemo] sembra tuttavia non aver subito cambiamenti nella sua scoperta di Gesù. I due termini che lo qualificano nel capitolo 3 (notabile e fariseo) sono gli stessi che si ritrovano qui ... (7,48). Egli rimane fariseo: «Nicodemo, uno di loro», il suo riferimento rimane la Legge. Come dice Culpepper: «Rimane uno di loro: rimane all’esterno» ... Non ce n’è alcuno e quindi neppure Nicodemo [che avrebbe creduto in Gesù – 7,48]»”.

[184] Cfr. Marchese, *Dizionario di retorica*, 63-64.73.

La denotazione si riferisce al significato di una parola o di un enunciato in sé: con il suo intervento Nicodemo ricorda una prescrizione della Torà, che comanda di "*ascoltare*" una persona prima di giudicarla (cfr. Dt 1,16-17). Così pone ai suoi colleghi il problema decisivo: se uno si presenta come "mandato" da Dio (v. 28-29) occorre "*ascoltare* da lui ciò che fa" (v. 51). Con l'appello alla Torà Nicodemo indica il metodo giusto e implicitamente denuncia l'atteggiamento sbagliato dei capi di fronte a Gesù. Nella conclusione del ministero pubblico l'evangelista fa la medesima costatazione, ripetendo l'accusa fondamentale fatta da Gesù stesso: manca in loro l'ascolto delle sue parole e la considerazione delle sue opere (10,25-27.38; 12,37-38), sono venuti meno al primo comando di Dio: "*Ascolta*, Israele!" (Dt 6,4) e all'atteggiamento richiesto di fronte al Profeta: "Il Signore, tuo Dio, susciterà ... un profeta pari a me: a lui darete *ascolto*" (Dt 18,15). Non tutti avevano dimenticato questa norma, e attraverso l'ascolto di Gesù erano arrivati a credere in lui: "molti capi hanno creduto" (12,42); ma *solo* Nicodemo, "uno di loro", ha avuto il coraggio di pronunciarsi pubblicamente. In realtà col suo intervento ha avuto il grande merito di porre in evidenza di fronte ai suoi colleghi la parola della Torà che sta alla base del conflitto tra loro e Gesù: l'*ascolto*[185].

La connotazione, poi, riguarda il significato di una parola o di una frase in riferimento al *contesto*, che dà "un sovrappiù di senso"[186]. Ora l'enunciato della Legge citato da Nicodemo acquista un significato nuovo nella situazione in cui è proclamato. Occorre dunque anzitutto descrivere il contesto precedente e seguente. Quello precedente è costituito in generale dall'atteggiamento ostile dei capi che è andato crescendo nei primi sette capitoli del QV fino a volere la morte di Gesù[187]; in particolare l'episodio è immediatamente preceduto dal fatto che i capi da una parte si sono espressi con una "maledizione" nei riguardi di "*questa* gente (ὁ ὄχλος οὗτος) che ignora la Legge" e, indirettamente, agli ὑπηρέται che avevano ascoltato e ammirato Gesù (7,46.49) – quel rimprovero contro i servi poteva far crescere la paura di Nicodemo e trattenerlo dal suo intervento – dall'altra hanno esaltato il loro esempio: "μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτὸν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων; tale domanda contiene un'implicita sfida per chiunque intendesse allontanarsi dal loro atteggiamento. Il contesto seguente, poi, registra la reazione aggressiva e sarcastica dei capi contro chi ha osato contrariarli[188]. La "stroncatura brutale dei farisei" viene

[185] Pancaro, "Metamorphosis", 359-360: "Jn, through Nicodemus, demand that Jesus be «heard» and (consequently) that what he does be «known» ... When Jn asks that the Jews come to know what Jesus does, he is asking that they come *to recognize Jesus for what he is*" (il corsivo è nostro).

[186] Marchese, *Dizionario di retorica*, 63.

[187] Si tratta dunque non di una semplice persecuzione di Gesù (5,16), ma addirittura del proposito di farlo morire (5,18; 7,1.19.20.25).

[188] La domanda retorica rivolta a Nicodemo ha lo stesso tono e stile (iniziano tutte con μή) di quelle fatte ai servi: "Vi siete lasciati ingannare anche voi? Ha forse creduto in lui qualcuno dei capi o dei farisei? ... Sei forse anche tu della Galilea?" (7,47-48.52); simili sono anche le esclamazioni: "Ma questa gente, che non conosce la Legge, è maledetta! ... Studia, e vedrai che dalla Galilea non sorge profeta!" (7,49.52). Si percepisce il tono fortemente *dispregiativo* nei riguardi di Gesù e dei suoi

dopo e nella sua virulenza conferma l'animosità che si era già manifestata *prima*. La forza e la valenza oggettiva dell'intervento di Nicodemo vanno misurate in base a tale contesto precedente e seguente.

Ebbene, considerando questo contesto noi non diremmo affatto con Vignolo che Nicodemo "resta senza parole, non riuscendo a replicare alla stroncatura brutale dei Farisei! ... appare come un personaggio incapace ad esprimersi e a collocarsi adeguatamente ... Se questa [mossa risolutiva] non venisse, il personaggio resterebbe piuttosto ambiguo – se non comico, almeno ridicolo"[189]. Nicodemo conosce i suoi colleghi e certamente prevede la loro reazione contro il suo intervento dissenziente: ciononostante ha il coraggio di farlo! In quel contesto la citazione della Torà *connota* i seguenti significati di segno opposto:

1) *Condanna dei capi e approvazione dei servi*. L'appello alla Legge non è asettico, ma suona come un atto di condanna del pregiudizio negativo dei capi e di approvazione del giudizio positivo dei servi. Riguardo ai servi, mostra che l'ammirazione verso Gesù per il suo "modo di parlare" (ἐλάλησεν οὕτως) è conforme alla Legge, che prescrive di "ascoltare e sapere da lui ciò che fa" (v. 51): solo così infatti è possibile "to recognize Jesus for what he is" (Pancaro). Riguardo ai capi, il ricorso alla Legge non è un paravento – in quanto da tutti riconosciuta come ὁ νόμος ἡμῶν (7,51) – dietro al quale si nasconde, come all'inizio si era nascosto sotto il mantello della notte (3,2), ma è l'intervento più pertinente in quella situazione, in cui ha saputo "collocarsi adeguatamente" con una citazione *ad hominem*, diretta a coloro per i quali quella enunciazione era stata scritta: "Allora presi i capi ... diedi quest'ordine ai vostri giudici" (Dt 1,15-16). Essi considerano "maledetta la gente che non conosce la Legge" (v. 49): senza conoscerla, i servi l'hanno attuata, mentre i capi che la conoscono non l'osservano, come aveva detto Gesù poco prima (οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον – 7,19).

2) *Il coraggio della fede in Gesù*. La "stroncatura brutale dei farisei", che viene dopo, evidenzia il coraggio di chi già prima l'aveva messa in conto e tuttavia non si è lasciato condizionare dal "timore dei Giudei" (12,42; 19,38). Smentendo i capi che avevano affermato: "Chi dei capi o dei farisei gli ha creduto?", col suo intervento Nicodemo, εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν (7,50), mostra di essere uno di quei "molti capi" che avevano creduto in lui (ἐπίστευσεν εἰς αὐτόν – 7,48; ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν – 12,42). Di essi però Nicodemo è l'unico che ha avuto il coraggio di esprimere la sua fede in Gesù.

Alla luce di queste osservazioni risulta inadeguato il giudizio di Vignolo citato sopra: no, Nicodemo non è "un personaggio in sospeso ... piuttosto ambiguo ... incapace ad esprimersi e a collocarsi adeguatamente". In realtà si è collocato dalla

---

eventuali seguaci. Dicendo "dispregiativo" non intendiamo contraddire, ma aggravare l'opinione di Boughton, "Priestly Perspective", 536-537, in cui viene sottolineato piuttosto il *sospetto* dei capi, preoccupati per il fervore dei movimenti religiosi apparsi nella Galilea nei secoli I a.C – I d.C., i quali minacciavano l'autorità e il ruolo principale del Sinedrio di Gerusalemme.

[189] Vignolo, *Personaggi*, 111-112.

parte giusta, quella della Torà. Visto nel contesto l'enunciato di Nicodemo *connota* una presa di posizione critica contro i capi; che da loro sia stato ben capito e non sia risuonato per nulla "ambiguo", è segno inequivocabile proprio la loro "stroncatura brutale". Col suo intervento nella festa delle capanne – festa della gioia e della *luce* (cfr. 8,12; Sal 118[117],27: "Il Signore è Dio, egli ci illumina. Formate il corteo con rami frondosi fino agli angoli dell'altare")[190], che fa contrasto con la "notte" del primo incontro con Gesù – Nicodemo testimonia il coraggio di dire la verità "nell'ora della prova", esce "dall'ombra per prendere una posizione pubblica"[191] a favore di Gesù, camminando verso la luce: ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς (3,21). È questo il passo avanti decisivo (o "esito preciso", che Vignolo non vede) del secondo episodio riguardante Nicodemo nel QV.

Nicodemo in Gv 19.

Si giunge ora alla terza scena del QV in cui appare il nostro protagonista. Il testo dice che sul Calvario "venne anche Nicodemo" (ἦλθεν δὲ καί), "portando una mistura di mirra e di aloe di circa cento libbre" (19,39ac). La particella additiva καί indica anzitutto l'aggiungersi di Nicodemo a Giuseppe d'Arimatea nelle operazioni preparatorie della sepoltura[192]. Ma ci si potrebbe domandare se il ruolo di καί non sia anche quello di indicare un parallelismo più stretto tra loro. Il fatto che nella narrazione, oltre a questa opera comune, vi siano anche altri elementi che uniscono i due protagonisti, può suggerire di integrare le caratteristiche dell'uno attraverso il confronto con l'altro, come fanno molti esegeti[193].

---

190 Brown – Fitzmyer – Murphy, *New Jerome Commentary*, 547 § 34:136: "«O Yahweh ... shed your light upon us!» ... The mention of the procession and branches brings to mind the feast of Tabernacles".

191 L'espressione è di Vignolo, *Personaggi*, 109, che però più avanti (113) giudica "ancora insufficiente": "In 7,51 quella di Nicodemo non è certo ancora una presa di posizione aperta di fede ... Nicodemo non sarà da riconoscere qui [7,50-51] come un «discepolo anonimo» di Gesù – ancora defilato per paura dei giudei? È possibile, anzi – a mio avviso – molto probabile. Ma – se pure così fosse – sarebbe una posizione certamente ancora insufficiente agli occhi dell'evangelista [cfr. 12,42-43]" (Vignolo, *Personaggi*, 112-113). All'esegeta sembra sfuggire che l'evangelista qui parla in generale, senza menzionare l'eccezione di quel "capo dei Giudei" (3,1), "uno di loro" (7,50), di cui racconta l'intervento pubblico nel contesto della festa delle capanne (7,51).

192 Westcott, *John II*, 322, propone qui una sua interpretazione di "ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος. The order of the words, corresponding with that in the former clause, seems to suggest the thought that the act of Joseph gave Nicodemus courage to join him". Similmente sostiene Bernard, *John*, 653: "[Nicodemus is] assisting Joseph of Arimathea ... after Pilate had given his permission; but with that timid caution which was a characteristic (see on 7[50]) he does not seem himself to have approached Pilate in the first instance". Quest'interpretazione non sembra però essere appropriata.

193 L'evangelista introduce entrambi i personaggi con i loro nomi propri (Ἰωσὴφ [ὁ] ἀπὸ Ἁριμαθαίας / Νικόδημος); di entrambi menziona un tipo di rapporto con Gesù (ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ / ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν ... τὸ πρῶτον) e ambedue hanno lo stesso carattere clandestino (κεκρυμμένος/νυκτός); Sabbe, "Death", 52: "the secrecy of Joseph's discipleship constitutes a perfect balance with the following comparable qualification of Nicodemus «who at first had come to Jesus by night»"; Metzner, *Prominenten*, 337, scrive: "Das kritische Bild, das Johannes über Josef zeichnet, bietet in der Figur des

Tre dati comparati. Il primo: la giustapposizione dei due personaggi può essere utile prima di tutto alla precisazione del loro *status* sociale. Da una parte Giuseppe d’Arimatea nei Sinottici è presentato come membro del Sinedrio (cfr. Mc 15,43; Lc 23,50), uomo buono e giusto (cfr. Lc 23,50) e ricco (cfr. Mt 27,57), dall’altra Nicodemo nel QV appare come un fariseo e un capo dei Giudei (3,1; 7,47-48.50); in base ai citati testi sinottici possiamo ritenere che anche Gv, nonostante il suo silenzio, consideri Giuseppe come membro del Sinedrio, appartenente alla cerchia dei capi del popolo giudaico[194]. Il secondo dato riguarda il timore dei Giudei e il pericolo ἀποσυνάγωγος γίνεσθαι (9,22; 12,42; 16,2). Tale timore è attribuito esplicitamente a Giuseppe d’Arimatea (19,38d), ma in base alla stessa modalità di contatto con Gesù (κεκρυμμένος/νυκτός) possiamo risalire alla stessa causa anche per Nicodemo[195], benché poi a suo onore occorra ricordare che è stato l’unico dei “molti capi” che credevano in Gesù (12,42) a intervenire davanti ai capi stessi e ai farisei nella festa delle capanne (7,50-51). Il terzo dato riguarda l’identità discepolare di Nicodemo[196]: mentre infatti Giuseppe è presentato come μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ, non è detto altrettanto di Nicodemo. È lecito attribuire questa caratteristica anche a lui? Una risposta al riguardo è già stata abbozzata, ma in definitiva la potremo dare solo dopo aver esaminato l’azione dei due protagonisti.

Gli aromi: la qualità, l’uso, le donne.

La qualità. Nicodemo raggiunge Giuseppe portando gli aromi (ἀρώματα – 19,40b), concretamente “una mistura di mirra (σμύρνα) e di aloe (ἀλόη)” (19,39c)[197]. Ecco una breve descrizione dei due aromi: “La mirra è una gommoresina che si estrae dal tronco e dai rami di alcune piante del genere *Commiphora*, dal forte

---

Nikodemus eine Parallele ... Beide sind Juden der Oberschicht, beide sind von Jesus angezogen und beide halten ihre Sympathie für ihn verborgen”; MARCHADOUR, *Personaggi*, 71: “Qui il parallelismo con Giuseppe d’Arimatea è illuminante”; cfr. SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III*, 348.

[194] LINDARS, *John*, 592: “John probably means that Joseph was a member of the Sanhedrin, like Nicodemus”.

[195] Cfr. WENGST, *Johannesevangelium*, 269 e 270 n. 259: “[Josef] erscheint damit als einer der Ratsherren von 12,42, die zum Glauben an Jesus gekommen waren, aber aus Furcht vor dem Synagogenausschluss kein offenes Bekenntnis wagten ... Josef und Nikodemus repräsentieren gemeinsam die heimlichen Sympathisanten aus der Oberschicht von 12,42”; BULTMANN, *Johannes*, 527; BURGE, *John*, 535; MORRIS, *Reflections*, 681; RIDDERBOS, *John*, 625; KEENER, *John*, 1160.1162; LINCOLN, *John*, 484. Di opinione diversa è invece MUNRO, “Pharisee”, 726: “Ultimately, he [= Nicodemus] is not among those Jewish who «believed in him but...» (12:42-43)”.

[196] È l’ipotesi formulata nel capitolo introduttivo (cfr. § 1.5) e nell’analisi della composizione dei paragrafi (cfr. § 5.2.1).

[197] Ci si potrebbe chiedere con BROWN, *Death of Messiah II*, 1262: “is this *arōma* a third substance alongside them [myrrh and aloes], or it is a summarizing name for them?”; con la maggioranza degli esegeti riteniamo che il termine “aromi” (19,40b) comprende gli altri due specifici, tenendo presente che il sostantivo ἀρώματα riprende il precedente sintagma μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης (19,39c): “Giovanni nomina «mirra e aloe» e chiama la loro mistura «aromi» ... [per] *specifica[re]* di che *genere* di aromi si tratti” (RIGATO, *Titolo della Croce*, 179; i corsivi sono dell’autrice).

profumo e dal gusto amaro"[198]; "Per l'aloe si tratta di genere di piante esotiche a foglie grasse della famiglia delle liliacee. Sono piante perenni con foglie carnose spesso aculeate. Da alcune specie si ricava il succo omonimo, aromatico, di sapore molto amaro"[199]. Considerando queste descrizioni possiamo ritenere con la maggioranza degli esegeti che la mistura di mirra e aloe era allo stato solido[200].

L'uso. È stata notata una peculiarità giovannea riguardante questi aromi: mentre il QV parla della loro mistura a proposito di una sepoltura, nel resto della Bibbia "le sostanze mirra-aloe si trovano associate tre volte, sempre in un contesto tra vivi"[201]. È quindi chiaro che lo scopo del loro uso nel Vangelo di Giovanni è diverso da quello in Sal 45,9; Ct 4,14 e Pr 7,17: in Gv lo scopo è attutire il fetore di un corpo in decomposizione[202] o impedire più a lungo possibile il disfacimento del corpo[203].

---

[198] RIGATO, *Titolo della Croce*, 182. I nomi dei profumi sono calchi di parole *ebraiche*: THAYER, *Lexicon*, "σμύρνα", 581: "Hebr. מֹר, מוֹר, *myrrh,* a bitter gum and costly perfume which exudes from a certain tree or shrub in Arabia and Ethiopia, or is obtained by incisions made in the bark"; ROCCI, *Vocabolario*, "σμύρνα", 1686: "[semit.] *mirra*"; MONTANARI, *Vocabolario*, "σμύρνα", 1840: "mirra, *gomma arabica usata per imbalsamare o come unguento o incenso*"; quanto all'origine del nome l'autore si chiede se il nome σμύρνα non abbia origine piuttosto dalla città di Smirne (*Ibid*., "Σμύρνα?").

[199] RIGATO, *Titolo della Croce*, 182; THAYER, *Lexicon*, "ἀλόη", 29: "*the aloe, aloes* ... The name of an aromatic tree which grows in eastern India and Cochin China, and whose soft and bitter wood the Orientals used in fumigation and in embalming the dead (as, according to Herodotus, the Egyptians did), Hebrew אֲהָלִים and אֲהָלוֹת"; ROCCI, *Vocabolario*, "ἀλόη", 78: "[ebr.] *aloè*"; MONTANARI, *Vocabolario*, "ἀλόη", 135, "[*ebr*. ʾahālīm] aloe".

[200] BLINZLER, *Processo*, 363-364: "aloe [e] mirra ... sostanze aromatiche ... certamente in polvere"; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III*, 349: "die beiden Duftstoffe in zerstoßener oder pulverisierter Form"; BROWN, *Death of Messiah II*, 1263-1264: "since most biblical allusions to fragrant aloes seem to envision a pulverized substance, the combination increases the likelihood that John's «myrrh and aloes» in 19:39 is not a reference to oil or ointment but a dry spices ... sprinkled in with and/or over the burial wrapping around Jesus"; RIDDERBOS, *John*, 627: "the powdered mixture was spread between the cloths as a pleasant-smelling antidote against the stench of the corpse"; ROBINSON, *Priority*, 283: "The spices, in powdered or granule form"; LINDARS, *John*, 592: "myrrh and aloes have to be regarded as herbs or crystal of the resinous gum from the two aromatic plants, i.e. in a dry, not a liquid, form"; TENNEY, *John*, 186: "The spices, being of somewhat gummy character"; BRUCE, *John*, 379: "spices in powdered form"; WESTCOTT, *John II*, 323: "The compound was made of the gum of the myrrh tree ... and a powder of the fragrant aloe wood"; cfr. VON WAHLDE, *John II*, 830; BURGE, *John*, 535; LINCOLN, *John*, 485; KÖSTENBERGER, *John*, 555.

[201] RIGATO, *Titolo della Croce*, 183 (cfr. BARRETT, *John*, 465). L'autrice italiana cita Sal 45,2.8-9 (le vesti di un re che Dio ha unto – dunque un messia re – sono "mirra e aloe" [מֹר־וַאֲהָלוֹת / σμύρνα καὶ στακτή]), Ct 4,14 (l'amata del Cantico è paragonata ad un giardino dagli aromi più pregiati, tra cui "mirra e aloe" [מֹר־וַאֲהָלוֹת /σμύρνα αλωθ]) e Pr 7,17 (una donna invita un uomo ad un incontro amoroso su un letto che lei ha reso fragrante cospargendovi "mirra e aloe" [מֹר אֲהָלִים] e cinnamono). A proposito dell'ultimo testo (in cui manca una corrispondenza precisa nei LXX), il verbo נַפְתִּי ("ho cosparso") non precisa se gli aromi siano allo stato fluido o solido; entrambe le interpretazioni sono possibili.

[202] Cfr. BLINZLER, *Processo*, 365; RIDDERBOS, *John*, 627; KEENER, *John*, 1163; ROBINSON, *Priority*, 283; TENNEY, *John*, 186; LINCOLN, *John*, 486; KÖSTENBERGER, *John*, 555. Un'interpretazione simbolica

Le donne. Un'altra caratteristica nell'unzione del corpo di Gesù è che nel QV sono assenti le donne, mentre nei Sinottici sono le uniche ad occuparsene[204]. I termini paralleli però rimandano alla scena raccontata da Gv, svoltasi nella casa di Lazzaro poco prima della passione, dove è attiva una donna[205]: durante la cena "Maria prese una libbra di profumo (λίτραν μύρου) di puro nardo, assai prezioso, ne cosparse (ἤλειψεν) i piedi di Gesù, poi li asciugò con i suoi capelli, e tutta la casa si riempì dell'aroma di quel profumo" (12,3). Alla protesta di Giuda Iscariota (12,4-6), Gesù rispose: "Lasciala fare, perché essa lo conservi per il giorno della mia sepoltura (τοῦ ἐνταφιασμοῦ)" (12,7)[206]. Mentre la mistura di mirra e aloe portata da Nicodemo era in polvere, qui il nardo serve per ungere il corpo, che poi viene asciugato: Gesù dunque non è stato privato dell'unzione funebre[207]: gli è stata data in modo *prolettico* da Maria di Betania[208].

propone MATEOS – BARRETO, Juan, 835: "Los aromas son símbolo de vida. Con la enorme cantidad que lleva, se propone Nicodemo *eliminar el hedor de la muerte* (cfr. 11,39)" (il corsivo è nostro).

203 ZAHN, *Johannes*, 672: "um ihn so lange wie möglich gegen die Verwesung zu schützen"; RIGATO, *Titolo della Croce*, 215: "conservare il corpo intatto almeno per un paio di giorni"; VON WAHLDE, *John II*, 830: "to counteract the stench of the decomposing body although they may have also slowed the process of deterioration".

204 Matteo parla di Maria Maddalena e dell'altra Maria che vanno a visitare la tomba (Mt 28,1), Marco racconta come "Maria di Magdala, Maria madre di Giacomo e Salome comprarono oli aromatici (ἀρώματα) per andare a ungerlo (ἵνα ... ἀλείψωσιν αὐτόν)" (Mc 16,1). Similmente Luca: "Le donne ... osservarono il sepolcro e come era stato posto il corpo di Gesù, poi tornarono indietro e prepararono aromi e oli profumati (ἀρώματα καὶ μύρα). Il giorno di sabato osservarono il riposo come era prescritto. Il primo giorno della settimana, al mattino presto esse si recarono al sepolcro, portando con sé gli aromi (ἀρώματα) che avevano preparato" (Lc 23,55-24,1).

205 AUWERS, "Nuit", 495 n. 64: "*litra*: uniquement en 12,3 et 19,39; *entaphiasmos* (12,7) et *entaphiazein* (19,40); la grande qualité de parfum (12,3) et l'abondance des aromates (19,39)".

206 Cfr. Mc 14,3-9; Mt 26,6-13 e Lc 7,36-50.

207 Essa era richiesta dalla tradizione giudaica in questo modo: "The proper order was one anointing prior to the washing, which rinsed off the water; the second anointing following the washing was to perfume the body" (SAFRAI, "Home and Family", 776 n. 3). A proposito del lavaggio del corpo morto, nel caso di Gesù nessuno degli evangelisti parla di questo fatto. BLINZLER, *Processo*, 364 e n. 56, riferendosi a uno studio di Bornhäuser, presuppone comunque la possibilità che il corpo di Gesù fosse lavato (nei Vangeli sarebbe sottinteso). *Il Vangelo di Pietro* 6,24 infatti parla della lavanda del corpo di Gesù (cfr. BROWN, *Death of Messiah II*, 1244). KÖSTENBERGER, *John*, 556 n. 83, propone invece ancora un'altra interpretazione: "It is possible that this service was not rendered in Jesus' case because of the lack of time".

208 SABBE, "Death", 53: "the anointing of Jesus by Mary in Jn 12,7 ... somehow anticipated the later anointing at the burial"; LINDARS, *John*, 593: "the prophetic act of the woman at Bethany has its fulfilment in the work of Joseph and Nicodemus"; SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III*, 349: "Die Salbung der Füße Jesu durch Maria ist für ihn eine proleptische Totensalbung"; THYEN, *Johannesevangelium*, 754: "Was Maria in Bethanien proleptisch an Jesus getan hat, das vollenden nun Joseph und Nikodemus"; RIGATO, *Titolo della Croce*, 180: "Due vocaboli, «ἀλείφειν» unguentare/profumare (Mc 16,1) e «μύρα» profumi (Lc 23,56) in Giovanni non si trovano nel contesto della sepoltura, ma li incontriamo nella sepoltura profeticamente annunciata ... «Μύρον» [nel NT] è sempre

V. 40: Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo.

I due protagonisti operano insieme nel rendere a Gesù una sepoltura regale. La loro azione è descritta da tre verbi – ἔλαβον, ἔδησαν, ἔθηκαν – due nell'unità letteraria del v. 40, uno in quella finale del v. 42; nel v. 41 il racconto della loro azione comune è intercalato con la descrizione del luogo della sepoltura. Esaminiamo ora due frasi che presentano alcuni elementi di quella operazione in vista di comprendere più a fondo l'identità discepolare dei due personaggi e come in loro si riveli il maestro. Le due frasi sono:

ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων (19,40b),
καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν (v. 40c).

La prima frase: "avvolsero il corpo di Gesù di bende con gli aromi". Più che il semplice verbo ἔδησαν, sono da considerare i due complementi di mezzo.

Ὀθονίοις. Il termine e il numero plurale creano un po' di perplessità nel confronto con i Sinottici. Mentre Lc 24,12 menziona τὰ ὀθόνια, che Pietro ha visto nella tomba dopo la risurrezione, "Marco, Matteo e anche Luca chiamano la veste sepolcrare di Gesù «sindone/σινδών» (Mt 27,59; Mc 15,46bis; Lc 23,53), sempre al singolare ... *lenzuolo funebre*"[209], acquistato (cfr. Mc 15,46) e portato da Giuseppe d'Arimatea. Per risolvere il problema del perché nel QV ricorra un termine diverso e al plurale, possono venire in aiuto alcune osservazioni di Rigato a conclusione della rassegna di vari esempi trovati nella Bibbia e nella letteratura extrabiblica[210]:

> "Il sostantivo «othonia», plurale di «othonion», è il diminutivo neutro del sostantivo femminile «*othonê* ὀθόνη»; entrambi vengono tradotti generalmente con «lino» già tessuto. La distinzione sta, a quanto ci è dato di comprendere, proprio nelle dimensioni, si direbbe nel senso che da una «othonê» grande si potevano ricavare degli «othonia» più piccoli, sia in larghezza, sia in lunghezza. La qualità dell'ordito viene specificata con aggettivi come *leggero, sottile, di bisso* [p. 202] ... [Da]lla lettera di un certo Lisimaco a Tolomeo (26.9.161 a.C.) ... si viene a conoscere il prezzo di un «othonion» che poteva variare da 500 fino a 2000 dracme, mentre due «othonia» potevano costare da 2000 a 5000 dracme [p. 203] ... Il plurale di «othonia» per la veste funeraria di Gesù ... si spiega se pensiamo a una quantità di *tessuto di lino* equivalente a una misura almeno doppia di quanto serviva normalmente per un «othonion» singolo ... Immagino che si possa parlare di un *uso plurale*, come in italiano nel caso di cesoie, forbici, occhiali, pantaloni, tenaglie e così via" [p. 210].

Anche se nella nostra traduzione il sostantivo ὀθόνια è stato reso con il termine "bende", non è quindi da escludere che si tratti qui di un solo pezzo di telo, ma

---

in rapporto con Gesù, tranne che nell'Apocalisse". È utile ricordare quanto già accennato sopra: che "[n]ella Bibbia greca, in Filone e in Giuseppe Flavio il verbo «aleifein» non riguarda mai un morto ... Fatta dunque eccezione per Marco 16,1, il verbo «aleifein» ricorre soltanto in contesto tra vivi" (*Ibid.*, 191-192).

[209] Rigato, *Titolo della Croce*, 201.

[210] Rigato, *Titolo della Croce*, 198-213. L'autrice si riferisce, tra l'altro, alla Mishna, alle opere di Aristea, Filone d'Alessandria e Giuseppe Flavio.

che esso fosse di doppia (o molteplice) misura. Il plurale di ὀθόνιον può infatti designare una categoria o una misura più che il numero di pezzi[211]. Ci si avvia così a non vedere una contraddizione tra Gv e i Sinottici[212]. Per mettere in evidenza la preziosità degli ὀθόνια[213], occorre notare che σινδών dei Sinottici ("lenzuolo"), anche se significa "un tessuto fine, per lo più di lino, talora anche di cotone"[214], non doveva necessariamente sempre essere un tessuto raffinato o costoso[215].

Μετὰ τῶν ἀρωμάτων. Abbiamo già visto sopra che il termine è generico e comprende le due specie di aromi, "una mistura di mirra e aloe", μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης (19,39c), si è parlato anche della loro quantità straordinaria: "circa cento libbre", ὡς λίτρας ἑκατόν (19,39d)[216]. Su questa torniamo qui di seguito nell'approfondimento dell'espressione comparativa (καθώς).

---

211 In questo caso avremmo a che fare con il *plurale di generalizzazione* o di *categoria* (cfr. Zerwick, *Biblical Greek*, § 7; BDR, *Grammatik*, § 141). Esso "è praticamente una figura retorica, un tropo «qui appellatur σύλληψις», sillèssi, per cui parliamo di uno solo al plurale" (Cignelli – Pierri, *Sintassi*, § 11,1). Dello stesso parere è anche von Wahlde, *John II*, 831: "the plural of the word may not necessarily indicate more than one piece but rather refer to the size of the material".

212 Brown, *Death of Messiah II*, 1265: "We should not too facilely portray as contradictory the Marcan (and general Synoptic) term and the Johannine term for the burial garment of Jesus"; Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 545: "There is non necessary opposition to the σινδών of the Synoptics". Riguardo ai termini σινδών/ὀθόνια Vaccari, "ΕΔΗΣΑΝ", 385-386, propone un altro tentativo di armonizzazione del racconto giovanneo con quello dei Sinottici, riferendosi all'uso irregolare del plurale di alcuni termini e mettendo a confronto il vocabolo ἱμάτιον, con l'affine ὀθόνιον: "Propriamente ἱμάτιον significa la veste esteriore, il soprabito; ma si trova sovente il plurale ἱμάτια per indicare tutti gli indumenti d'una persona. Viceversa il medesimo plurale sta più volte per il soprabito d'un solo individuo. Secondo il primo uso ... sindone e bende poterono esser dette ὀθόνια ... Per il secondo la sola sindone poté venir indicata col plurale ὀθόνια come parte principale e di gran lunga maggiore di tutte le tele applicate al cadavere".

213 Knabenbauer, *Commentarius*, 567: "lintea illa fuisse pretiosa".

214 Blinzler, *Processo*, 361.

215 Cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1218.1244 n. 4.

216 Riguardo all'acquisto delle vesti e degli aromi Rigato, *Titolo della Croce*, 222-223, ipotizza che τὰ ὀθόνια facessero parte "d[e]i lin[i] finissim[i] (bisso) reperibil[i] nel Santuario per le necessità delle vesti dei leviti sacerdoti e per velari del Tempio", alle quali Nicodemo poteva avere un facile accesso; "La fretta e la grande quantità di aromi reperiti, senza dimenticare il lino, sono elementi che fanno pensare a contingenze molto particolari, ad esempio – ipotizzo – un facile accesso ai depositi del Tempio di Gerusalemme ... Due vocaboli giovannei [*migma* ... e *othonia*] ... possono spiegare l'enigma per via allusiva ed evocativa ... Nulla di più semplice allora per Nicodemo, ottenere una sindone di bisso dal corredo personale del nostro Giovanni, levita arcisacerdotale, e per suo tramite reperire i c. 33 kg di mistura di mirra e aloe. Nicodemo doveva essere in ottimi rapporti con Giovanni". Diversamente Bernard, *John*, 654, afferma: "probably he [Nicodemus] brought them [the spices] from his own house". Altri esegeti pensano che Nicodemo o Giuseppe abbiano acquistato personalmente le vesti e le spezie al mercato (Lagrange, *Jean*, 503: "Le rôle de Nicodème fut d'acheter les épices"; Brown, *John II*, 940: "Gaechter ... proposes that the purchases were made while Jesus was on the cross – Joseph bought the cloth wrappings, while Nicodemus bought the spices") o per mezzo di un servo (Blinzler, *Processo*, 360: "si ha buon motivo di pensare che Giuseppe fece acquistare la tela da un servo"). La discussione trova la sua giusta conclusione nelle parole di von Wahlde, *John II*, 834: "Speculation

La seconda frase: "com'è usanza per i Giudei preparare la sepoltura" (19,40c)[217]. Un'annotazione del genere suggerisce che il modo con cui è stato trattato il corpo di Gesù fosse usuale in Palestina all'inizio del primo secolo[218]. In realtà bisogna sottolineare che "nella Bibbia, presso Filone Alessandrino ... e presso Giuseppe Flavio, *non si conosce l'usanza* di sistemare la tomba [di] un giudeo comune con lini e aromi ... [L]'usanza a cui allude Giovanni poteva riguardare solamente un re"[219]. Sia la menzione degli aromi sia gli altri particolari del racconto indicano infatti che nella sepoltura di Gesù si ha a che fare con una *sepoltura regale*[220]. Riportiamo alcuni testi.

---

about *where* Nicodemus could have gotten such a large amount of spices on short notice really is not appropriate. Rather, the *significance* is in the amount of spices that are brought" (i corsivi sono nostri).

[217] Alcuni esegeti, riferendosi a *mSan* 6,5 e a *tSan* 9,8, ricordano che i condannati venivano seppelliti nel modo privo di onore (cfr. per esempio KNABENBAUER, *Commentarius*, 568: "apud Iudaeos cum ignominia sepeliebantur qui mortis damnati erant; lapidatus non sepelitur in sepulcris maiorum; pro malefactoribus sepulcreta a synedrio constitua erant"). Nel caso di Gesù la situazione era comunque diversa: "If a Jewish court, rather than a Roman one, rendered the verdict, Jewish people may have usually buried condemned criminals in a common grave reserved for that purpose ... a purposely shameful burial. Because the punishment was in Pilate's hands (and Jewish courts could not execute capital sentences ... 18:31), Jewish authorities would not supervise the burial" (KEENER, *John*, 1157). Alla domanda perché i Giudei "non avevano diritto di mettere a morte nessuno" (18,31), risponde BROWN, *Death of Messiah I*, 747: "the Mosaic Law ... allows execution ... [but] a qualification of time [is special]: not permitted on the eve of a feast or at Passover. In Acts 12:3-4, although Peter is seized during the days of the Unleavened Bread, his fate is postponed until after Passover".

[218] Si interpreta questo commento dell'evangelista in primo luogo come indicazione del fatto che i Giudei sepellivano i loro morti diversamente dagli altri popoli. WESTCOTT, *John II*, 323: "καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις as contrasted with that (e.g.) of the Egyptians, who removed parts of the body before embalming ... [or] as contrasted with burning"; BARRETT, *John*, 465: "Apparently this ... is contrasted with the Egyptian method of embalming; perhaps also with the Roman method of cremation"; ZUMSTEIN, *Jean*, 263 n. 8: "incinération chez les Romains, embaumement chez les Egyptiens ... Jésus reçoit une sépulture juive, *mais une sépulture exceptionnellement luxueuse*" (il corsivo è nostro).

[219] RIGATO, *Titolo della Croce*, 178-179 (il corsivo è dell'autrice); VON WAHLDE, *John II*, 831: "Although the Jews felt a strong obligation to bury the dead, even those crucified for the worst crimes, there was a clear distinction in the type of burial to be accorded to". È vero che alcuni apocrifi menzionano sepolture con l'uso di lini e di molti aromi, ma è facile notare che questo riguarda i *personaggi "leggendari"*; cfr. BLINZLER, *Processo*, 363 n. 9: "Nell'apocrifa *Vita Adae et Evae* 48 si narra che Adamo e Abele furono avvolti, secondo le istruzioni di Dio, ciascuno di panni di bisso (*sindones bissinas*) e che gli arcangeli avevano comandato: «Come avete visto ora, così sepellite i vostri morti!». Anche nel testo parallelo dell'*Apoc. Mosis* 40 si parla di più teli di lino. Inoltre vi si dice che per ordine di Dio sarebbe stato versato sul cadavere di Adamo un olio profumato e che nella tomba di entrambi sarebbero stati posti «molti aromi»". Rimane quindi in vigore l'affermazione di Rigato, riportata nel testo principale.

[220] KYSAR, *John*, 293-294: "*Custom of the Jews* intends to assure the reader that the burial afforded Jesus was proper in every way – another element of the «royal» treatment of the body"; METZNER, *Prominentem*, 338: "Nikodemus beteiligt sich an dem königlichen Begräbnis Jesu"; BAUCKHAM, "Nicodemus", 32; SABBE, "Death", 53.55; AUWERS, "Nuit", 494; MCPOLIN, *John*, 250-251; DSCHULNIGG, *Jesus begegnen*, 119; NEYREY, *John*, 315; BRUCE, *John*, 379; BRODIE, *John*, 559; BURGE, *John*, 542; KEENER, *John*, 1163-1164; ZUMSTEIN, *Jean*, 263; CRIMELLA, "Dal maestro alle comunità", 158;

In primo luogo bisogna ricordare la sepoltura del re Asa (2 Cr 16,14): "Lo seppellirono nel sepolcro (ἐν τῷ μνήματι) che si era scavato nella Città di Davide. Lo stesero su un letto pieno di aromi (ἀρωμάτων) e profumi, composti con arte di profumeria; ne bruciarono per lui una quantità immensa"[221]. Si noti che, considerando tutte le ricorrenze del sostantivo ἄρωμα nei LXX, oltre al funerale di Asa non si ha nessun'altra cerimonia funebre. I verbi ἔπλησαν/מִלֵּא indicano inoltre, sembra, una non piccola quantità di aromi[222].

Un esempio extrabiblico si ha nel noto racconto di Giuseppe Flavio sulla sepoltura di Erode il Grande[223]: "L'erede al trono «Archelao non tralasciò nulla quanto a magnificenza (εἰς πολυτέλειαν), ma procurò tutto il corredo regale da portare in processione insieme al morto. Infatti, un letto (κλίνη) tutto d'oro era gemmato, una coperta rosso-porpora ricamata (ἁλουργὶς ποικίλη), il corpo sopra di essa avvolto da porpora (πορφύρᾳ), un diadema (διάδημα) giaceva sul capo, una corona (στέφανος) d'oro sopra di esso [diadema], uno scettro presso la destra (σκῆπτρον παρὰ τὴν δεξιάν), intorno al letto» funebre i figli e la massa dei parenti. Il feretro veniva seguito da tutto l'esercito in armi. Chiudevano la processione «cinquecento portatori di aromi (ἀρωματοφόροι), schiavi e liberi. Il corpo fu trasportato per duecento stadi [c. 30 km] fino all'Erodion dove fu sepolto secondo le prescrizioni (κατὰ τὰς ἐντολάς)» presumibilmente dello stesso Erode"[224]. Notiamo innanzitutto gli aromi portati da centinaia di persone e il fatto

von Wahlde, *John II*, 830.834; Hendriksen, *John*, 445; Wengst, *Johannesevangelium*, 270 e n. 263; Morris, *Reflections*, 684-685; Moloney, *John*, 510; Id., *Belief*, 121; Ridderbos, *John*, 626; Lincoln, *John*, 485; Heil, *Blood and Water*, 115; Hylen, *Imperfect Believers. Ambiguous Characters*, 36; Renz, "Nicodemus", 275; Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 244; Witczyk, "Historia", 280; Kręcidło, *Honor i wstyd*, 336-338.

[221] Alcuni esegeti riconoscono il nesso tra la sepoltura di Gesù e quella del re Asa: Bernard, *John*, 654; Beasley-Murray, *John*, 359; Thyen, *Johannesevangelium*, 755; Morris, *Reflections*, 684; Brown, *John II*, 941; Köstenberger, *John*, 555.

[222] La versione del TM si differenza un po' da quella dei LXX: Asa è stato deposto *sopra* gli aromi, con i quali il *letto era riempito già prima* (וַיַּשְׁכִּיבֻהוּ בַּמִּשְׁכָּב אֲשֶׁר מִלֵּא בְּשָׂמִים). Nel testo ebraico si parla inoltre di *falò* (וַיִּשְׂרְפוּ־לוֹ שְׂרֵפָה גְּדוֹלָה עַד־לִמְאֹד) mentre in quello greco di trasporto (ἐκφορά). Si noti comunque che in 1 Re 15,24 sia nel TM sia nei LXX non viene fatto alcun accenno ad aromi o profumi, falò o trasporto, ma si dice solo: "Asa si addormentò con i suoi padri, fu sepolto con i suoi padri nella Città di Davide, suo padre". Dato che "Cronache vengono collocati dagli studiosi nel III secolo a.C., possiamo ... immaginare un rituale funerario *attualizzato* con aromi e profumi, falò o trasporto per i capi della comunità giudaica dell'epoca del Cronista" (Rigato, *Titolo della Croce*, 188; il corsivo è dell'autrice). Questo è probabilmente un segno di come venivano sepelliti i re in tempi più vicini a quelli di Gesù.

[223] Cfr. Flavio, *Bell*. 1,670-673 e *Ant*. 17,196-199. Gli esegeti che, a proposito della sepoltura di Gesù, fanno riferimento a quella di Erode il Grande sono: a Lapide, *Commentaria*, 622 n. 1; Knabenbauer, *Commentarius*, 569; Beasley-Murray, *John*, 359; Thyen, *Johannesevangelium*, 755; Burge, *John*, 536.541-542; Bruce, *John*, 382 n. 45; Brown, *John II*, 960; Keener, *John*, 1164; Morris, *Reflections*, 684; Lincoln, *John*, 485; Köstenberger, *John*, 555.

[224] La traduzione è di Rigato, *Titolo della Croce*, 189-190. L'autrice, per inciso, fa notare che "Gesù venne dileggiato con una *porpora* (Gv 19,2.5; cfr. Mc 15,17.20), con una *corona* (Mt 27,29; Mc

che la sepoltura di Erode ha avuto luogo nell'anno 4 a.C., ossia poco più che soli trenta anni prima della morte di Gesù. Certamente tale circostanza doveva essere ancora nella memoria della gente. La quantità degli ἀρώματα di Erode fa subito pensare alla mistura portata da Nicodemo: "circa cento libbre", ὡς λίτρας ἑκατόν (19,39d). Sembra inverosimile poter acquistare in un batter d'occhio una massa così grande: una libbra (λίτρα) "è una misura ponderale che corrisponde a 327,45 grammi"[225], in totale era circa 32,5 kg. Si tratta quindi di una quantità eccezionale. Si può immaginare che tale massa occupi uno spazio considerevole nella tomba e ricopra il cadavere con un bel peso[226]. Straordinariamente alto doveva essere anche il costo[227]. Senza entrare nella questione della plausibilità storica della quantità di aromi portati da Nicodemo (è solo un'iperbole?)[228], sapendo che Gv altre volte allude a una "abbondanza messianica"[229], riconosciamo nelle 100 libbre di quella mistura aromatica il riferimento a una sepoltura regale, sulla linea di quella del

15,17; Gv 19,2.5) di spine, con una canna *nella sua destra* (Mt 27,29-30) per alludere a uno scettro" (*Ibid.*, 190).

225 Rigato, *Titolo della Croce*, 184; cfr. BDAG, *Lexicon*, "λίτρα", 597: "a *(Roman) pound* (327,45 grams) J 12:3; 19,39 (does the quantity suggest a royal burial?)"; Montanari, *Vocabolario*, "λίτρα", 1196: "[*cfr. lat.* libra] *metrol.[ogia]* libbra (= gr. 327,45)"; Louw – Nida, *Lexicon*, "λίτρα", § 86.4: "a Roman pound, weighing about twelve ounces or about 325 grams"; Thayer, *Lexicon*, "λίτρα", 378: "*a pound,* a weight of twelve ounces".

226 Knabenbauer, *Commentarius*, 567: "verum totum sepulcri spatium iis replebatur"; Westcott, *John II*, 323: "The intention of Nicodemus was ... to cover the Body completely with the mass of aromatics"; Köstenberger, *John*, 555: "Additional spices may have been spread near the entrance of the tomb"; cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1260. L'ultimo esegeta cita alcuni autori che hanno cercato di "diminuire" questa quantità con le proposte di altre lezioni: Jannaris suggerisce di leggere ἑκαστόν per ἑκατόν, ottenendo "mirra e aloe, *ciascuno* una libbra circa"; Kruijf considera *litra* come una misura non di peso ma di volume e, in analogia con 12,3 dove λίτρα μύρου designa un liquido in un vaso di alabastro, egli sostiene che essa rappresenti da sei a dieci once fluide (ne risulterebbero circa 15 litri di olio profumato; si noti comunque che anche questa quantità è enorme e che mirra e aloe sono aromi piuttosto in polvere); Lagrange si chiede se possa esserci stato un errore di scrittura circa il numero "100" (si noti però che un errore del genere non ha lasciato traccia nelle copie esistenti).

227 von Wahlde, *John II*, 830: "Such a quantity of spices would be an exceptionally large (and expensive) amount for a single burial"; Keener, *John*, 1163, riferendosi ai 300 denari di cui valeva una libbra dell'olio di nardo (cfr. 12,5), propone una somma di 30.000 denari per gli aromi di Nicodemo; similmente Lincoln, *John*, 485: "She had used a pound of nard, worth a year's wages for a labourer. What Nicodemus brings is one hundred times heavier and more expensive". È probabile che gli esegeti esagerino un po' nei loro calcoli, perché il costo della mirra e dell'aloe non pare essere uguale a quello dell'olio di nardo. Infatti, Wengst, *Johannesevangelium*, 270 n. 262, suggerisce il prezzo da 300 fino a 5000 denari, criticando la proposta di Schnelle (30.000), uguale a quella di Keener e di Lincoln. Al contrario, ci sembra infondato che il prezzo degli aromi di Nicodemo venga ritenuto di poco conto, come da Bruce, *John*, 379: "his mixture of myrrh and aloes was not so costly an ointment as Mary of Bethany's «pistic nard»".

228 Lindars, *John*, 592: "100 *litra* ... is obviously an exaggeration".

229 Thyen, *Johannesevangelium*, 754, parla di "messianische Fülle", riferendosi a Brown e Wilckens; Burge, *John*, 535; Kysar, *John*, 293; Keener, *John*, 1163. Basti ricordare le sei anfore d'acqua/vino, contenenti ciascuna due o tre misure, in tutto tra i 480 e i 720 litri, se contiamo una

re Asa e di Erode[230], tenendo conto anche del fatto che, delle tre ricorrenze della coppia mirra-aloe nell’AT, la prima riguarda le vesti di un *re messianico* (מֹר־וַאֲהָלוֹת – Sal 45,9).

Occorre ricordare anche un altro funerale che si è svolto in un tempo vicino a quello della formazione del NT. Fonti rabbiniche tardive (*bAZ* 11a; *bSem* 8,6) parlano di settanta o ottanta *mine di aromi* (שבעים מנה צורי[231] / מִשְׁמוֹנִים מָנֶה[232])[233] che furono bruciate alla morte di Gamaliele il Vecchio (50 ca. d.C.). Quel grande rabbino è stato onorato in questo modo da Onq^{e}los, il proselita (dal punto di vista del giudaismo: (עֲקִילָס הַגֵּר / אונקלוס הגר), che probabilmente era uno dei suoi discepoli. Questo personaggio, alla domanda per quale ragione aveva fatto così, riferendosi a Ger 34,5[234] rispose: “Non è il rabbi Gamaliele degno più di cento inutili re?”[235]. Ne risulta che *non solo un re*, come Asa o Erode, “meritava” una sepoltura con l’uso di molti aromi, ma anche un rabbino secondo la letteratura giudaica poteva ricevere un ossequio simile da un suo discepolo. È giusto sottolineare che, a differenza dell’omaggio reso a un re, un gesto di riverenza espresso al maestro sembra essere

“misura” come 40 litri (2,6), la quantità di pane moltiplicato (6,1-13) o i 153 grossi pesci della pesca miracolosa (21,11) (cfr. Murphy-O’Connor, “Descent and Burial”, 545).

[230] Rigato, *Titolo della Croce*, 188-189, sostiene che anche il funerale di Aristobulo Asmoneo possa essere annoverato tra gli esempi di funerali regali, caratterizzati dalla presenza di molti aromi. Arostobulo era sommo sacerdote (dall’anno 36 a.C). Siccome, però, era discendente degli Asmonei, sommi sacerdoti e *re*, poteva diventare re come i suoi antenati. Il rischio di un’eventuale perdita dell’ufficio ha ispirato a Erode il Grande di far affogare Aristobulo in piscina a Gerico nell’anno 35 a.C. Per alleviare il lutto della madre Alessandra e della sorella Mariamne, rispettivamente suocera e moglie di Erode, egli si preoccupò “per la magnificenza del trasporto (ἐκφορᾶς) e ancor più esibì la grande preparazione per le esequie e la massa prodotta degli incensi (θυμιαμάτων)” (Flavio, *Ant.* 15,61; traduzione di Rigato). L’autrice si chiede se, con il riferimento agli incensi del Tempio di Gerusalemme (θυμίαμα, θυμιατήριον, κιννάμωμον, λιβανωτός, κάλαμος, κασία; cfr. Flavio, *Bell.* 1,152; 5,218; *Ant.* 3,197; 3,256; 14,72) non si possa fare un passaggio agli “aromi (πλῆθος ἑτέρων ἀρωμάτων) che, mescolati insieme a molta cannella e cassia, i sacerdoti *bruciavano* ogni giorno a Dio” (Flavio, *Bell.* 6,390; traduzione di Rigato; si noti che anche nei testi sopracitati [Flavio, *Bell.* 1,152 e *Ant.* 14,72] si parla degli ἀρώματα). Visto però che Aristobulo non era ancora un re e che lo scopo di quel magnifico funerale era consolare le donne in lutto piuttosto che onorare un “candidato re”, non riteniamo pertinente la proposta di Rigato.

[231] (s.a.), עבודה זרה, 21.

[232] Zlotnick – Kutscher, *The Tractate “Mourning”*, 20.

[233] Jastrow, *Dictionary II*, “מָנֶה”, 797: “*Maneh*, a weigh in gold or silver, equal to one hundred common or fifty sacred shekels”; *Ibid.*, “צְרִי/צֳוּרִי”, 1271.1301: “resin, balsam”.

[234] “Morirai in pace e come si bruciarono aromi per i tuoi padri, gli antichi re di Giuda che furono prima di te, così si bruceranno anche per te” (Ger 34,5).

[235] Cfr. Zlotnick – Kutscher, *The Tractate “Mourning”*, 20; Lagrange, *Jean*, 503; Strack – Billerbeck, *Johannes*, 584; Beasley-Murray, *John*, 359; Brown, *John II*, 960; Id., *Death of Messiah II*, 1260; Morris, *Reflections*, 684; Vignolo, *Personaggi*, 115 n. 101; Wengst, *Johannesevangelium*, 270; Burge, *John*, 536; Keener, *John*, 1164.

del tutto spontaneo, sincero e disinteressato[236]; è un gesto di ringraziamento dei discepoli al loro maestro.

Oltre a questi paralleli vi è un altro elemento importante che fa pensare alla sepoltura di un re: la collocazione del sepolcro in un *giardino* (ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον), di cui parla il paragrafo seguente (19,41c)[237]. Questa circostanza allude non solo al luogo dell'arresto che sta all'inizio della passione (κῆπος – 18,1d), creando un'inclusione e suggerendo che entrambi gli avvenimenti hanno qualcosa in comune[238], ma molto probabilmente crea un nesso anche con la sepoltura di alcuni re[239], come Manasse e Amon, tumulati in un giardino[240]. Secondo i LXX anche il re Davide è stato sepolto in un giardino[241]: secondo At 2,29 la tomba di Davide era ben nota al popolo ai tempi del NT.

---

[236] Il sospetto che i re ordinassero come doveva procedere il loro funerale risulta dal fatto che, per esempio, Erode prescrisse *dove* (ma forse è sottinteso anche *come*?) desiderava essere sepolto (Flavio, *Bell.*, 1,673: προῆγεν ... εἰς Ἡρώδειον ὅπου κατὰ τὰς ἐντολὰς ἐτάφη; si noti il plurale ἐντολάς probabilmente indicante le esigenze del re riguardanti non solo il *luogo* della sepoltura ma anche il *modo* con cui voleva essere tumulato). Anche nel caso di un funerale non organizzato secondo gli ordini del monarca, doveva esserci una prescrizione ufficiale o almeno una tradizione sul come si sepellisce un re. Il caso di un rabbino pare essere diverso.

[237] Riguardo alla plausibilità storica di una "tomba nel giardino" Brown, *Death of Messiah II*, 1269-1270, cita alcuni autori: Flavio, *Bell.* 5,146 parla della Porta Gennath (= del Giardino), una delle quattro porte nel muro settentrionale di Gerusalemme, attraverso la quale passava il percorso che dal palazzo erodiano (presumibilmente il pretorio di Pilato) portava al luogo più probabile del Golgota. Lo storico parla inoltre delle tombe importanti a nord delle mura, come quelle dei sommi sacerdoti-re Giovanni Ircano e Alessandro Ianneo (Flavio, *Bell.* 5,259.304). Krauss sostiene che era normale per i giudei far riposare i loro morti in campi o giardini, soprattutto quando essi pensavano di raccoglierne, in seguito, le ossa per la nuova sepoltura in un ossuario. Inoltre *bYeb* 86b parla di un giardino vicino a un cimitero. Infine Cirillo di Gerusalemme in una delle sue catechesi (*Catechesis* 14,5; cfr. PG 33,829B), nell'anno 350 d.C. circa, riporta che i resti di un antico giardino erano ancora visibili accanto alla basilica del martirio che Costantino aveva da poco edificato per onorare il sito tradizionale della tomba di Gesù. Oltre a Brown anche Bernard, *John*, 655, dà un contributo alla discussione: riferendosi a Milligan, parla di κηποτάφιον, "una tomba in un giardino", citato in un papiro dell'anno 5 a.C.

[238] Ciò che unisce la scena dell'arresto di Gesù e la sua sepoltura/risurrezione è il tema della sovranità di Gesù e la sua vittoria sulla morte e sulle potenze delle tenebre; Westcott, *John II*, 324: "κῆπος, Comp. XVIII. 1. The scene of the betrayal and the scene of the triumphant rest answer one to the other". Abbiamo già menzionato anche la possibilità di vedere nel "giardino" un'allusione al paradiso di Eden (cfr. § 2.3.1) e ora lo consideriamo come possibilmente presente anche in 19,38-42 (cfr. Suggit, "Nicodemus", 100; Renz, "Nicodemus", 276-277; Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu II*, 163; Witczyk, "Historia", 280-281).

[239] Della stessa opinione sono Bernard, *John*, 655; Bultmann, *Johannes*, 527 n. 11; Westcott, *John II*, 324; Brown, *John II*, 960; Brodie, *John*, 559; Burge, *John*, 542; Heil, *Blood and Water*, 116 n. 92; Köstenberger, *John*, 556.

[240] 2 Re 21,18.26: "Manasse si addormentò con i suoi padri, fu sepolto nel giardino della sua casa (ἐν τῷ κήπῳ τοῦ οἴκου αὐτοῦ), nel giardino di Uzzà (ἐν κήπῳ Οζα) ... Lo [Amon] seppellirono nel suo sepolcro, nel giardino di Uzzà (ἐν τῷ κήπῳ Οζα)".

[241] Ne 3,16 (= 2 Esd 13,16 LXX): ἕως κήπου τάφου Δαυιδ, "fino al giardino della tomba di Davide". Delle 26 ricorrenze di κήπος nei LXX questa e le tre precedenti sono le uniche dove si parla di una

Il significato dell'opera comune dei due protagonisti.

Le analisi esposte fin qui mostrano che il termine ἄρωμα e i due sintagmi ὡς λίτρας ἑκατόν ed ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον fanno allusione a una sepoltura regale e suggeriscono di riconoscere nel gesto di Nicodemo e di Giuseppe d'Arimatea il loro ossequio a Gesù, onorato come Re-Messia. La scena della sepoltura di Gesù si iscrive quindi molto bene nel contesto della passione, dove il tema della regalità di Gesù è centrale sia nel processo romano (cfr. 18,28–19,15)[242] sia nella scena della crocifissione (19,16-22): quanto i due protagonisti hanno compiuto per la sepoltura ne dà la conferma finale. Gv sottolinea che Gesù di Nazaret è veramente "il Re dei Giudei", conformemente all'iscrizione posta sulla croce (Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων – 19,19de). L'affermazione però è oggetto di un grande contrasto: da una parte i soldati romani deridono la dignità regale di Gesù, facendosi beffe di lui dopo averlo flagellato (19,1-3)[243], e i sommi sacerdoti protestano contro il contenuto del τίτλος che testimonia l'identità regale di Gesù (19,21-22); dall'altra Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, con tanta dedizione, gli hanno offerto una sepoltura degna di un vero re.

L'azione dei due protagonisti presso la croce manifesta che cosa pensano del Crocifisso: il loro gesto diventa un luogo di rivelazione. Poco prima Gesù aveva avuto l'ultima possibilità di rivelarsi con la sua parola, rivolgendo alla madre e al discepolo il suo testamento. Ora è morto, tace; eppure continua a manifestare la sua identità, indirettamente, in modo riflesso, mediante l'opera di altre persone: Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo fungono da *luogo di rivelazione di Gesù*. Preparandogli una sepoltura così onorevole diventano uno specchio in cui si riflette e si rende visibile l'identità di Gesù quale Re-Messia.

5.3.4. La deposizione del corpo di Gesù nel sepolcro (19,41-42)

Richiamiamo anzitutto alcuni elementi caratteristici che abbiamo già analizzato. Una circostanza temporale esige una sepoltura veloce, prima del tramonto[244]: διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων (19,42a); una circostanza locale

---

"tomba nel giardino" e sempre si tratta del sepolcro di un re.

[242] Cfr. anzitutto 18,33d.36b-37.39de; 19,1-3.5a-c.13c.14d.15d.

[243] Questa scena sta precisamente al centro del racconto della passione del QV: cfr. Auwers, "Nuit", 496-497.

[244] Cfr. Dt 21,22-23. Nonostante la fretta, non si può sostenere che il funerale di Gesù sia provvisorio (cfr. Bultmann, *Johannes*, 527; della provvisorietà della sua sepoltura parla invece, ad esempio, Rigato, "Sepoltura regale e provvisoria", 74-75). Nel QV la sua sepoltura è definitiva: "In John the entire preparation of the body for burial is completed before sunset. It is not a burial that is provisional either because of lack of time or lack of resources. It is a properly completed, permanent burial" (von Wahlde, *John II*, 834). A differenza dei Sinottici dove "la sepoltura di Gesù serve a preparare la risurrezione ... in Gv invece ha piuttosto la funzione di chiudere il racconto della passione, non a caso già iniziato con riferimento ad un «giardino» (18,1-2; 19,41-42)" (Vignolo,

permette tale rapidità: ὅτι ἐγγύς ἦν τὸ μνημεῖον (19,42b). Inoltre ritorna due volte la figura retorica della *amplificatio per incrementum*: la prima precisa sempre meglio il luogo della sepoltura fino al punto culminante, ἐκεῖ (19,42a), la seconda esprime il rispetto verso il morto passando dal sostantivo neutro σῶμα (19,38e.40a) al nome della persona Ἰησοῦν (19,42c).

Ci soffermiamo invece su un'altra figura retorica: l'*allitterazione* presente nel sintagma οὐδέπω οὐδείς[245]. È collegata alla descrizione della tomba in cui Gesù è stato deposto: l'evangelista afferma in positivo che il sepolcro era nuovo (μνημεῖον καινόν – 19,41c), e in negativo che in esso "nessuno ancora era stato posto" (ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος – 19,41d). Gli esegeti si domandano quale sia il senso di questa duplice espressione. Alcuni accentuano l'aspetto *apologetico*: siccome nessun altro corpo è stato sepolto in questa tomba, non c'è nessun dubbio riguardo a *chi* sia risorto[246]. Altri vedono invece l'indicazione di un luogo ritualmente *puro*[247],

Personaggi, 114-115). Burge, *John*, 540.547, afferma: "The tomb is linked not to the resurrection (as in the Synoptics) but to the cross in this Gospel. It serves as a continuation and completion of themes developed on Golgotha ... This is not to say that the resurrection is insignificant ... but John wants us to see the tomb's relation to the drama that unfolded on Good Friday ... This tomb is the resting place for the great King, the culmination of his work on the cross ... The resurrection for John is not a solution to a problem (Jesus' death and burial), but another step along the way, as Jesus moves from earth to heaven"; similmente Brown, *John II*, 960.

[245] Occorre notare che è una peculiarità giovannea. Nei LXX e nel NT l'avverbio οὐδέπω ("non ancora") ricorre complessivamente cinque volte, di cui tre nel QV (Es 9,30; Gv 7,39; 19,41; 20,9; At 8,16). Il pronome indefinito οὐδείς ("nessuno") ricorre invece nella Bibbia greca 422 volte. L'unico testo però dove i due termini si trovano nella stessa frase è At 8,16 (οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπτωκός, "non era infatti ancora disceso sopra nessuno di loro") e solo in Gv 19,41 formano un sintagma: οὐδέπω οὐδείς, che quindi è un *hapax* in tutta la Bibbia greca. Il sinonimo di οὐδέπω, l'avverbio οὔπω ("non ancora"), è presente nei LXX e nel NT complessivamente 34 volte. Insieme a οὐδείς forma un sintagma solo in Mc 11,2 ("troverete un puledro legato, sul quale nessuno ancora [οὐδεὶς οὔπω] è salito") e in Lc 23,53 ("e lo mise in un sepolcro scavato nella roccia, nel quale nessuno ancora [οὐδεὶς οὔπω] era stato sepolto"; quest'ultimo testo lucano è parallelo al nostro (Gv 19,41d). Si noti che nel sintagma di Mc e Lc viene ripetuto solo il dittongo iniziale ου. Vi sono anche altri casi dove οὐδείς e οὔπω appaiono nello stesso contesto, ma sono esclusi dal confronto col nostro sintagma sia per la distanza tra i due termini sia perché ciascuno di essi si riferisce a un verbo differente (cfr. Gv 7,30; 8,20; Eb 2,8). Si può quindi, senza esitazione, affermare che "the double negative οὐδέπω οὐδείς puts emphasis on this fact" (cfr. Morris, *John 1995*, 730 n. 115).

[246] Aretius, *Commentarii*, 1033: "Primum cavillos cavere voluit, ne quis hinc alium resurrexisse cavillaretur, quam ipsum Christum, quod secus fieri non potuit, cum illic nemo sit unquam sepultus"; Piscator, *Secundum Johannem*, 715: "ne diabolus posset cavillari, non esse certum an corpus ipsius Christi, an vero alterius alicuius ex illo sepulchro excitatum sit"; Flacius Illyricus, *Glossa*, 459: "non potuit ... aliquis alius mortuus esse suscitatus. Voluit etiam Deus filium suum novo sepulchro et precioso funere ac funerationibus honorare"; Corluy, *Commentarius*, 518: "Hinc nullum erat postea possibile dubium de corporis identitate"; cfr. Carson, *John*, 631; Brown, *John II*, 959; Id., *Death of Messiah II*, 1253.

[247] Del pericolo di diventare impuro a causa del contatto con una tomba parla per esempio Safrai, "Home and Family", 781 e n. 3, dove è da notare anche il periodo in cui l'avvenimento ha avuto luogo, ossia la vigilia della Pasqua (ugualmente come in 19,38-42): "the usual burial cave was simply

non profanato da nessun cadavere[248], quindi *immune dalla corruzione*[249], *santo*[250].

---

blocked with a heavy boulder, which could be rolled aside by a combined efforts of a few people ... The Tosefta [Ohiloth 3:9] gives a lifelike description of a burial which took place in the Beth Dagon of Judaea. Because the burial took place on the eve of Passover and the men had to avoid incurring impurity, the women took care of the burial and tied ropes around the entrance boulder, so that the men could pull while remaining outside". Anche Rigato, "Giovanni", 480-481, nel contesto della sua argomentazione circa l'identità sacerdotale del discepolo amato, si riferisce alla norma suesposta; commentando 20,1-10 scrive: "Perché *il discepolo* non entrò subito nel sepolcro? È opinione comune che volesse dare precedenza, in segno di rispetto, a Pietro. Ma se egli era sacerdote, la ragione va cercata nell'osservanza della Scrittura. ... Chi tocca un sepolcro sarà impuro per sette giorni (Nm 19,16). Se questo valeva per ogni israelita, valeva a maggior ragione per i sacerdoti. Non possiamo dimenticare che a Gerusalemme si stava celebrando la festa degli azzimi che durava una settimana (Gv 18,28; 19,14.31)". L'autrice, richiamando Lv 21,1-3 e Ez 44,25-26, ma anche Flavio, *Ant*. 3,277, e il trattato Ohalot, aggiunge poi nella nota 65: "colui che tocca un cadavere resta impuro sette giorni; e chi tocca colui che ha toccato il cadavere, resta impuro fino a sera. Chi tocca un oggetto che è stato a contatto con un morto, resta impuro fino a sera (Ohal 1,1). Anche la pietra circolare di chiusura di una tomba e i suoi appoggi laterali rendono impuri al contatto (2,4)". Cfr. Davies, *Death, Burial and Rebirth*, 95-96.

[248] Aretius, *Commentarii*, 1033: "sepulchro conditur novo. Sepulchro per se inest gratia, quia tegit foeditatem corporum defunctorum, abominationem subducit oculis viventium, elementis quoque materia corruptionis"; Plummer, *John*, 353: "*a new sepulchre* ... John states this fact ... with great emphasis. Not even in its contact with the grave did «His flesh see corruption»"; Neyrey, *John*, 315: "The tomb has never been used, and so is not contamined with dead men's bones"; Westcott, *John II*, 324: "The fact that «no one had ever yet been laid in it» ... is emphasised (as it appears) to show that the Lord was not brought into contact with corruption"; Zumstein, *Jean*, 264: "Le fait que le tombeau n'ait pas encore été occupé implique qu'il n'était pas souillé par la présence d'autres cadavers. Cette pureté du lieu de sépulture convient à la dignité du Christ et à sa sainteté"; van den Bussche, *Jean*, 539: "En tout cas il est neuf: personne ne l'a profané; nul cadaver n'y a déjà deposé jusqu'à decomposition, avant d'être placé définitivement dans l'*ossuarium*"; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 351: "die Neuheit und Unberührtheit dieses Grabes ... entspricht ... der Würde und Heiligkeit Jesu"; Hendriksen, *John*, 443: "Decay and decomposition had never entered it. This was a fit resting-place for the body of the Lord"; Schelkle, "Leidensgeschichte", 80: "neuen Grab ... nicht profaniert und deshalb der Heiligkeit dieses Leichnams angemessen ist"; Bultmann, *Johannes*, 527: "es ist also nicht profaniert und deshalb der Heiligkeit seines Leichnams angemessen". L'ultimo autore riporta poi (nota 10) alcuni passi veterotestamentari in cui viene sottolineata la condizione dell'essere *nuovo*: gli animali che vengono usati per il *culto* devono essere liberi dall'aver portato finora un giogo (cfr. Nm 19,2; Dt 15,19; 21,3; 1 Sam 6,7; Dt 21,4: in quest'ultimo testo si parla di un luogo non coltivato e quindi adatto a immolarvi una giovenca). Gli esempi citati da Bultmann si riferiscono innanzitutto a Mc 11,2 dove si tratta del "puledro legato, sul quale nessuno è ancora salito"; ma questo duplice aspetto del "nuovo ed esclusivo" illustra il fatto analogo della tomba di Gesù. Anche Manns, *Ecce Homo*, 325-326, sembra riconoscere nella tomba nuova il segno della purezza (rituale): "È una tomba fittizia, per il re, ma è una tomba nuova ... Uscirono gridando tre volte: «È puro, è puro, è puro!»". Similmente afferma Witczyk, "Historia", 281.

[249] Sabbe, "Death", 55, interpreta lo stesso modo di preparare il corpo di Gesù come un probabile cenno alla sua incorruttibilità: "by binding in linen cloths with a large amount of spices ... [John is perhaps] focusing ... on his [= Jesus'] incorruptibility".

[250] Quest'aspetto della santità viene indirettamente suggerito da Rigato quando afferma: "Nicodemo portò per la sepoltura una misura di mirra e aloe (Gv 19,39). La *mirra*, *smyrnēs* è la

La ragione per cui è stato scelto questo sepolcro è connessa quindi all'identità del morto che vi è deposto, oltre al fatto di essere "vicino" al luogo della crocifissione (19,42b)[251] e di appartenere a Giuseppe d'Arimatea[252].

Le condizioni del sepolcro mettono in luce la santità e la purezza del corpo di Gesù; ma secondo la Legge "per il contatto con un cadavere" – come è ribadito dai tre verbi: ἔλαβον, ἔδησαν, ἔθηκαν – i due protagonisti sono diventati impuri, per cui sono costretti a rinunciare alla celebrazione della Pasqua nella data normale e a rimandarla al mese seguente[253]. A questo fatto si aggiunge il rischio di una espulsione (ἀποσυνάγωγοι γίνεσθαι) o almeno la perdita di reputazione tra gli altri membri del Sinedrio[254]. Per dare a Gesù quella sepoltura regale, dunque, i due protagonisti

---

prima componente nominata per la preparazione dell'*olio santo* prescritto per l'unzione delle sacre suppellettili e dei leviti (Es LXX 30,23-25)" ("Giovanni", 480; i corsivi sono dell'autrice).

[251] Si noti la congiunzione causale ὅτι nella frase ὅτι ἐγγὺς ἦν τὸ μνημεῖον (19,42b) a indicare la *ragione principale* della sepoltura di Gesù *in questa tomba*.

[252] Non lo dice Gv, ma solo Mt 27,60: καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ. L'apocrifo *Vangelo di Pietro* 6,24 attribuisce a Giuseppe anche il giardino: "In GP 6:24 this locale is given the name Κῆπος ᾿Ιωσήφ" (Henderson, *Gospel of Peter*, 104). Questa è l'opinione comune; così Schlichting, *Commentaria*, 139: "Hortus erat Josephi et monumentum illud" e Hendriksen, *John*, 444: "The tomb was located in Joseph's garden". Quale forma aveva la tomba? Alla luce di 20,12, era quella dell'*arcosolium* (e quindi non *kôkîm*), con l'entrata non troppo alta (cfr. παρακύψας, "chinatosi" in 20,5): "Jewish graves within sixty feet of the traditional tomb of Jesus (the Holy Sepulchre) were of the *kôkîm* tipe, while in the nearby area a family tomb of Jesus' era consisted of a chamber with arcosolia shelf graves on either side. John 20:12 may suppose that Jesus' body was placed on a bench or on the shelf of an arcosolium, for there are two angels, one seated at the head and the other at the foot of the place where Jesus had lain" (Brown, *Death of Messiah II*, 1249; cfr. Vincent – Abel, *Jérusalem II*, 96; Biddle, *Grab Christi*, 67-68; Hendriksen, *John*, 444). Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 534.546.556, riferendosi a Kloner – Zissu, *Necropolis of Jerusalem*, opta invece per il tipo *kôkîm* nel caso del sepolcro di Gesù: "No tombs were cut for single individuals, and arcosolia were for the deposit of ossuaries ... That type of burial belonged to the Iron Age, and in the second century BC it had been replaced by *kokhim* tombs. These solved the problem of the stench of decaying bodies (p. 534)". Questa interpretazione, certamente degna di considerazione, non tiene comunque conto dei dati evangelici.

[253] Nm 9,10-11: "Parla agli Israeliti dicendo loro: «Chiunque di voi o dei vostri discendenti sia impuro per il contatto con un cadavere o sia lontano in viaggio, potrà celebrare la Pasqua in onore del Signore. La celebreranno nel *secondo mese*, il giorno quattordici tra le due sere; la mangeranno con pane azzimo e con erbe amare»". Brown, *Death of Messiah II*, 1216, afferma a questo proposito: "contact with the corpse would have rendered him [Joseph] impure, a status that a pious Jew would have wanted to avoid"; similmente von Wahlde, *John II*, 830-831; Burge, *John*, 535; Mateos – Barreto, *Juan*, 835. Manns, *Ecce Homo*, 327, racconta a questo proposito che, siccome il contatto con il corpo morto di Gesù rese impuro Nicodemo e i suoi compagni, Giuseppe d'Arimatea lo invitò "a mangiare la seconda Pasqua ... il mese venturo" (in conformità alla sopracitata prescrizione di Nm 9,10-11). Non è d'accordo con la nostra interpretazione Köstenberger, *John*, 555: "More likely, they used slaves in order not to contract ritual impurity (Num. 19:11), which would have prevented from celebrating the Passover (cfr. 18:28)".

[254] Burge, *John*, 547: "They step out from their ambivalent position at tremendous risk and publicly acknowledge Jesus' honor. Imagine a dialogue between Caiaphas, the high priest, and Joseph, a member of his ruling council. Why does Jesus deserve a burial of honor? Why not bury him with

hanno affrontato due gravi difficoltà. Ora ci domandiamo se il coraggio che così dimostrano è un segno chiaro o ancora incerto della loro identità discepolare. Per Giuseppe la risposta è data dallo stesso evangelista – ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ (19,38) –; la domanda resta aperta per Nicodemo.

Risposta negativa.

Per dare in modo criticamente più approfondito la nostra risposta, prendiamo in considerazione anzitutto le opinioni contrarie. Per molti Nicodemo è uno che non fa “nessun progresso”[255] e che resta “ambiguo” fino alla fine[256]. In senso negativo è interpretata la stessa preparazione della sepoltura[257]; inoltre deporrebbe contro

frauds and vagrants? These men risked their personal honor by protecting Jesus’ honor. To bury him like this was a statement noted undoubtedly by their peers throughout Jerusalem”.

[255] Lincoln, *John*, 485: “the story line about Nicodemus himself does not have a clear progression or conclusion”; Pamment, “Focus”, 73: “Nicodemus is the only individual character who fails to make a decision, remaining the good but uncommitted observer who tries to prevent injustice”; Bassler, “Mixed Signals”, 646: “even though he is characterized by intimations of Christian discipleship he retains the markers of the old state of Pharisaic Judaism ... Nicodemus ... shows no real movement in the narrative. He is no more clearly a disciple at the end of the Gospel than at the beginning; he remains throughout a *tertium quid*”; Munro, “Pharisee”, 727: “neither the [Samaritan] woman nor Nicodemus arrives at full and final faith and insight within the Gospel itself”; Conway, *Men and Women*, 103: “From beginning to end, Nicodemus is genuinely interested in Jesus, but is never able to gather the courage and conviction to confess his belief openly”; Staley, “Subversive Narrator/ Victimized Reader”, 86: “gardens (18,1-3; 19,38-42) ... evoke negative images of discipleship ... The portrayals of Joseph of Arimathea and Nicodemus are more positive [than that of Judas], but still less than ideal”; Collins, *Things*, 14-15: “Nicodemus represents the Jews, who study the Scriptures and know the Mosaic tradition, yet do not come to believe in Jesus, the Messiah and Savior”.

[256] Bassler, “Mixed Signals”, 644: “the figure of Nicodemus works powelfully on the reader precisely *because* it is ambiguous. Since the text provides no definitive closure to the figure, the reader must bring closure beyond the text, but this is not an easy process. Nicodemus creates a cognitive «gap» in the text that the reader must fill, and in the process of filling this gap the reader is confronted with some serious questions”. Similmente Marchadour, *Personaggi*, 73: “Il percorso di Nicodemo è avvincente, ma rimane incompiuto. Spetta al lettore prolungarlo, nella direzione che ci sembra la più giusta, destreggiandosi abilmente tra i vincoli e le aperture del testo”; Hylen, *Imperfect Believers. Ambiguous Characterd*, 23.36-37: “His later speach and actions in chapters 7 and 19 suggest – but do not clearly confirm – that he develops further understanding about Jesus ... in his final appearances, it is not possible to say for sure what Nicodemus understands or believes ... If belief is the only category that matters, Nicodemus fails miserably as a disciple”; Blomberg, “Globalization”, 7: “he remains an ambivalent character”.

[257] Meeks, “Man from Heaven”, 149: “His ludicrous «one hundred pounds» of embalming spices indicate clearly enough that he has not understood the «lifting up» of the Son of Man”; Sylva, “Nicodemus”, 148: “The use of δέω («to bind») in 19,40 shows that Nicodemus and Joseph do not understand Jesus’ life beyond death ... The term δέω has unfavourable connotations in John’s Gospel ... δέω is associated with the power of death”; Heil, *Blood and Water*, 115: “That they bound (ἔδησαν) Jesus in burial clothes ... indicates that they did not expect the imminent resurrection of Jesus”; Culpepper, *Anatomy*, 136: “He expresses his grief by bringing expensive spices, but finds no life in Jesus’ death”; Countryman, *Mistical Way*, 132: “Their belief is defective; and they wrap Jesus’ body up tightly in the cloth bands, much as Lazarus was wrapped (11:44), for they certainly expect no sudden reversal of his

di lui sia il fatto di non essere presente "quando si costituisce la *familia Dei*, con la madre di Gesù (19,25-27)"[258], sia la sua assenza dalla scena della risurrezione[259]. Secondo Marchadour, "il ricordo costante della sua venuta di notte (analessi) potrebbe significare che la relazione di Nicodemo a Gesù non è cambiata dopo quella famosa notte"[260].

A nostro parere, le ragioni appena esposte non sono sufficienti per valutare negativamente Nicodemo. Sembra ovvio, infatti, che ciascun protagonista abbia un suo ruolo da svolgere e non debba necessariamente comparire in ogni scena evangelica[261], anche se in qualcuna lo si può ben supporre[262]. In base a questa

---

present state"; DE JONGE, "Nicodemus", 343: "Joseph and Nicodemus have not been able to look further than the tomb in the garden near the place where Jesus was crucified"; Rensberger, citato (e criticato) in MARCHADOUR, *Personaggi*, 71: "l'apparizione di Nicodemo vicino alla croce [è] «piuttosto ... un atto di miscredenza ... egli non ha nulla a che fare con Gesù, soltanto con il suo corpo ... Nicodemo non aspetta la risurrezione più di quanto non aspetti una seconda nascita»"; DAVIES, *Rhetoric*, 337: "Perhaps we should assume that, as one of the rulers of Israel, he was present at the council addressed by Caiaphas in Jerusalem (11,47-53), but, if so, he is silent on that occasion. It would make sense of the part he plays if he were present and agreed with Caiaphas's advice, since he honours Jesus with spices for his burial when he is dead and safely out of the way, sacrified to ensure the security of the people and Jerusalem within the Roman Empire". BROWN, *Death of Messiah II*, 1267 risponde alle obiezioni citate (anzitutto) all'inizio della nota presente: "There is nothing negative about the act of burying Jesus, for once he died, he had to be buried ... The fact that some of the vocabulary used for burying Lazarus is reused here has no negative connotation, since John (19:40) indicates that he is describing what was customary".

[258] MARCHADOUR, *Personaggi*, 73.

[259] MARCHADOUR, *Personaggi*, 73: "La sua assenza alla risurrezione non autorizza ad affermare che egli ha fatto il salto della fede"; WENGST, *Johannesevangelium*, 268, include anche Giuseppe: "Das führt sie [= Josef und Nikodemus] aber nicht dazu, offen bekennende Schüler Jesu zu werden. In den Ostergeschichten werden sie nicht auftauchen; sie stoßen nicht zur Gemeinde hinzu ... Sie machen sozusagen vor Ostern Halt"; cfr. METZNER, *Prominenten*, 338-339.

[260] MARCHADOUR, *Personaggi*, 73; ma tali ripetizioni si possono interpretare diversamente: "il ricordo costante" (*rappel constant* nell'edizione francese) di τὸ πρότερον/πρῶτον in 7,50 e 19,39 può indicare che si tratta di un "prima", un "passato", superato; inoltre la circostanza "di notte" – che non è ripetuta in 7,50! – è richiamata in 19,39 probabilmente con lo scopo di mettere in luce il contrasto con la sepoltura, fatta in piena luce, "*prima del tramonto*", per esprimere il coraggio di un cambiamento come dalla notte al giorno. Lo nota WESTCOTT, *John II*, 323: "The word νυκτός ... is designed apparently to contrast this open act of reverence to Christ, done before the day had closed, with the secrecy of his first visit".

[261] SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium III*, 348-349: "Der Jünger, den Jesus liebte, wird nicht genannt; aber er hat für den Evangelisten *eine andere Funktion* ... Auch die Frauen werden ... nicht erwähnt" (il corsivo è nostro). L'autore spiega l'assenza del discepolo amato e delle donne nella scena della sepoltura di Gesù.

[262] Molto opportunamente MANNS, *Ecce Homo*, 279-290, parlando di un grande affetto di Nicodemo verso Gesù, propone di immaginarlo presente anche durante il processo giudaico, impegnato nella difesa della giustizia nei confronti di Gesù, vista l'illegalità nel modo di procedere. Più avanti Manns afferma: "Nicodemo e Yochanàn Ben Zachày furono sconvolti dalla triste notizia [della condanna di Gesù]. Abbassarono lo sguardo: erano profondamente amareggiati" (p. 307).

osservazione ci sembra che non abbia nessun peso l'obiezione riguardante la sua assenza nel racconto della risurrezione. Altrimenti la si dovrebbe estendere a molti altri, sia nella scena della risurrezione, sia in quella della sepoltura, dove sono assenti la samaritana (4,4-42), l'ufficiale regio (4,46-54), il cieco nato (9), Lazzaro, Marta e Maria (11), la stessa madre e i discepoli di Gesù[263], oltre alla difficoltà di questi ultimi nel credere alla risurrezione del maestro[264]. Si potrebbe anche aggiungere

[263] Aretius, *Commentarii*, 1031: "Ubi enim iam Petrus? Ubi Joannes? Ubi alii?" Cfr. Zumstein, *Jean*, 263 n. 4. Non neghiamo la loro *presenza sottintesa* nella narrazione, ma notiamo l'*assenza della loro menzione esplicita*.

[264] Nicholson, *Death as Departure*, 66: "The absurdally-exaggerated quantity of anointing spices may be intended as an indication that Nicodemus has failed to understand the significance of Jesus' death, but ... Peter, the Beloved Disciple and Mary Magdalene are equally at a loss to understand it, and with much less reason!" Cfr. Bauckham, "Nicodemus", 31. La traduzione della BCEI "*non* avevano *ancora* compreso", esatta per quanto riguarda l'avverbio οὐδέπω, viene di solito intesa come "*non* avevano *finora* compreso", considerando il momento in cui vedono la tomba vuota e i teli e il sudario, come quello in cui cessa l'incredulità (o meglio, la non comprensione della Scrittura, οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφήν) da parte dei due discepoli. Ma per sé l'avverbio non sembra indicare questa cesura. Quasi nessuno dei lessici o vocabolari traduce οὐδέπω come "finora" / "until now" ecc., ma con "non ancora", per cui l'incomprensione dei discepoli non termina: cfr. Montanari, *Vocabolario*, "οὐδέπω", 1431, Rocci, *Vocabolario*, "οὐδέπω", 1372, Romizi, *Greco antico*, "οὐδέπω", 894, traducono in modo uguale: "non ancora, assolutamente no"; BDAG, *Lexicon*, "οὐδέπω", 735: "the negation of extending time up to and beyond an expected point, *not yet, still not*"; Louw – Nida, *Lexicon*, "οὔπω; οὐδέπω; μήπω; μηδέπω", § 67,129: "the negation of extending time up to and beyond an expected point – «not yet, still not» ... οὐδέπω: οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφήν «they still did not understand the scripture» Jn 20,9"; Thayer, *Lexicon*, "οὐδέπω", 462: "*not yet, not as yet*"; Liddell – Scott, *Lexicon*, "οὐδέπω", 1269: "*and not yet, not as yet*". Due dizionari polacchi invece traducono "finora": Abramowiczówna, *Słownik III*, "οὐδέπω", 337: "jeszcze nie (= *non ancora*), dotychczas nie (= *finora no*)" e Popowski, *Wielki słownik*, "οὐδέπω", 447: "jeszcze nie (= *non ancora*), dotychczas (= *finora*)". Andando in direzione della traduzione "non ancora", ma facendolo *in modo troppo radicale*, Blaine, *Peter*, 121, interpreta 20,10 nel senso che Pietro e il discepolo amato se ne tornarono a casa senza ancora credere nella risurrezione di Gesù *anche dopo aver visto le bende*: "BD runs to the tomb to ascertain the veracity of Mary's report about it being empty but does not run back to report that the empty tomb is a faith-generating «sign». If the discovery rates as «good news» ... why not to report it? ... The race to the tomb ... is only a single step in his pilgrimage of faith". Se però, secondo Blaine, il discepolo amato credette solo in ciò che aveva detto Maria Maddalena – che cioè "hanno portato via il Signore"(20,2) e di conseguenza la tomba è vuota – l'opinione dell'esegeta è da rifiutare, perché l'esperienza empirica del vedere le bende non è fede ma scienza: se il discepolo "vide e credette", questo senz'altro vuol dire che egli credette nella risurrezione di Gesù. Per concludere, citeremo l'interpretazione del sintagma οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν riportata da Mariano, *Tetelestai*, 148 e n. 358, che si concentra nella decifrazione del verbo οἶδα: "*Difatti, non comprendevano ancora la Scrittura, che egli doveva risorgere dai morti*. In questo caso è l'avverbio οὐδέπω ad incaricarsi di marcare lo stacco tra il *prima* (il tempo dell'incomprensione dell'avvenimento cristiano) ed il *poi* (il tempo dell'*intelligenza* dello stesso): il *segno* del passaggio è l'*intelligenza* della Scrittura. Il piuccheperfetto ᾔδεισαν ha di solito valore imperfettivo (così come il perfetto οἶδα ha il valore di presente) ... Di qui il senso di *non comprendevano* (nel senso di *continuavano a non comprendere*) *la Scrittura*. D'altra parte, va detto che il contesto non consente di escludere l'interpretazione in senso piuccheperfettivo. Quest'ultima parrebbe, anzi, perfettamente *coerente* con la frase καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν del v. 8, di cui costituisce la spiegazione (introdotta da un γάρ esplicativo). La logica del testo sarebbe la seguente: al v. 8 viene

che, mentre questi rimangono "a porte chiuse per paura dei Giudei" (20,19.26) *anche dopo* la risurrezione e, anzi, dopo aver ricevuto il dono dello Spirito Santo (20,22), Nicodemo e Giuseppe operano allo scoperto per Gesù *già prima* della sua risurrezione[265].

Chi poi sottolinea il fatto della sepoltura come atto di chiusura definitiva, segno della loro incredulità nella vittoria del Signore sulla morte, dovrebbe notare che Giovanni, a differenza dei Sinottici (Mc 15,46; Mt 27,60), nel racconto della passione non parla della grande pietra, rotolata da Giuseppe (e Nicodemo) all'entrata del sepolcro. Brown scrive:

> "There is not a word in the account to suggest that either of these men thought the burial to be the definitive end of Jesus. Indeed, although John knows of a stone before the entrance to the tomb (20:1), he does not have Joseph and Nicodemus close or seal the tomb. Moreover, it is a violation of the whole flow of the Johannine crucifixion--burial narrative to suggest that the final episode is no more than «dead end». John transformed the crucifixion into the triumph of Jesus; so also he has transformed the burial into a triumph"[266].

Brown si riferisce anche al *Vangelo di Pietro*, dove la chiusura della tomba è un'azione degli avversari di Gesù, così come la sigillatura del sepolcro in Mt 27,62 è voluta dai nemici, "i capi dei sacerdoti e i farisei" ed eseguita dalle guardie

---

fatto il resoconto dell'atto di fede che il discepolo amato ha compiuto alla vista delle bende e del sudario. Al v. 9 viene fornita la ragione per cui egli ha cominciato a credere solo in quel momento: al pari di tutti gli altri, fino ad allora, egli *non* aveva *ancora* compreso che Gesù doveva risuscitare dai morti. Inoltre, la radice εἰδ- non è di quelle in cui il perfetto ha *del tutto* il significato di presente ... e, dunque, è legittimo – anche se grammaticalmente "arduo" – interpretare ᾔδεισαν come un vero piuccheperfetto".

[265] Chi accusa Giuseppe e Nicodemo della mancanza di fede nella risurrezione di Gesù deve rendersi conto che nel giudaismo – anche quello contemporaneo del cristianesimo nascente –, in cui alcune "frazioni / gruppi religiosi" avevano la speranza della vita "al di là", l'onore dato al corpo morto mediante un funerale dignitoso, non contraddiceva la suddetta credenza. Scrive a proposito Davies, *Death, Burial and Rebirth*, 111-112: "Van der Horst's epitaphs cover the period 300 bce to 700 ce. There was (and is) considerably controversy about both the nature and the development of Jewish afterlife or resurrection beliefs over those centuries. There is no reason to believe either that there was uniformity on such matters or that any «official» policy was generally adhered to ... The general expectation of an afterlife is most clearly stated in Sanhedrin in both the Mishnah and in the Babylonian Talmud ... [T]he comforting *idea of an afterlife must have persisted as part of the funerary ethos* of at least *some* Jews as they contemplated life and death" (il primo corsivo è nostro).

[266] Brown, *Death of Messiah II*, 1267-1268. Anche altri esegeti sottolineano la prospettiva della risurrezione di Gesù presente già nella scena del funerale; Westcott, *John II*, 324: "it is implied that the sepulchre in which the Lord was laid was not chosen as His final resting-place"; Brodie, *John*, 559: "the garden and the brand new tomb ... suggest a place which, instead of being a dead end, is in some way a beginning"; Heil, *Blood and Water*, 116-117: "μνημεῖον καινόν ... hints at the newness and uniqueness of the one person Jesus being raised before the expected general resurrection from the dead ... That the tomb of Jesus was new ... and that it was near ... creates a suspenseful aura of anticipation for the resurrection of Jesus".

romane[267]. Che in Mc, 15,46 e Mt, 27,60 Giuseppe d'Arimatea faccia rotolare la pietra alla bocca del sepolcro, non è affatto un gesto offensivo; se questo particolare manca invece in Gv e Lc può far pensare a un segno di apertura alla risurrezione di Gesù[268].

Risposta positiva.

Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea offrono all'analisi narrativa un caso tipico, dove nello sviluppo del racconto è in gioco la libertà di scelta e quindi sono possibili diverse alternative[269]. Ai piedi della croce il loro cammino si trova davanti a un bivio: o ritirarsi del tutto dalla sequela di quel maestro condannato alla crocifissione – apparentemente uno "sconfitto"[270] –, o uscire dall'ombra e con i fatti dichiararsi suoi discepoli; la loro scelta è stata chiara e coraggiosa. Hanno preparato insieme la sepoltura di Gesù, come protagonisti unici di un'azione a cui *non erano obbligati*, dal momento che presso il Crocifisso c'erano la madre, le donne e il discepolo amato. Inoltre, per dare ossequio alla prescrizione del Dt 21,22-23, non bisognava preparare

---

[267] Cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1274.

[268] In Lc 23,56-24,1 l'apertura del racconto della passione a quello della risurrezione viene assicurata mediante le particelle inseparabili μὲν δέ: "Il giorno di sabato (καὶ τὸ μὲν σάββατον) osservarono il riposo come era prescritto. Il primo giorno della settimana (τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων), al mattino presto esse si recarono al sepolcro, portando con sé gli aromi che avevano preparato". In Gv possono essere segni della stessa apertura sia la mancanza della chiusura della tomba con la pietra, sia in particolare l'uso degli aromi e delle bende; Rigato, *Titolo della Croce*, 183: "mirra-aloe ... associate insieme ... [appaiono nell'AT] sempre in un contesto dei vivi"; *Ibid.*, 210: "in ambito giudaico il lino con i suoi derivati non è mai adoperato per un morto. «Othonê/othonia» è tessuto di lino"; Aretius, *Commentarii*, 1032: "ac puto symbolum unctionis propter spe resurrectionis et immortalitatis à Patribus usurpatam in funeribus"; Piscator, *Secundum Johannem*, 715: "Judaei spem suam de resurrectione carnis testati sunt pretiosa aromatum conditura". Quest'argomento può valere per la fede nella risurezione escatologica; ma in questo contesto viene applicato a quella di Gesù. Così Sabbe, "Death", 54-55: "Although the verb δέω is also used in the arrest of Jesus in Jn 18,12.24, it is obvious that the «binding» in linen cloths has nothing to do with the lack of faith of Joseph and Nicodemus but relates to the resurrection of the dead Lazarus (11,44) ... Several times, Lazarus and Jesus are mentioned together ... (12,10-11, comp. with 11,53). In particular, the presence of the risen Lazarus at the anointing of Jesus opened, in antithesis to Jesus' burial, the perspective of his resurrection ... John emphasizes this [= preparation for the resurrection] and extends it by binding in linen cloths with a large amount of spices, [perhaps] focusing ... on his [= Jesus'] incorruptibility"; similmente Mollat, *Maître*, 103: "Ce parfum est une expression frappante de la victoire de Jésus sur la mort"; Auwers, "Nuit", 494 n. 58: "l'embaumement assure à Jésus une incorruptibilité qui annonce déjà sa résurrection"; cfr. Manns, "Lecture symbolique", 97-99.

[269] Cfr. Egger, *Methodenlehre*, 131-132.

[270] Va (in parte) in questa direzione l'interpretazione di Murphy-O'Connor, "Descent and Burial", 553: "«Fear of the Jews» is more likely to have had a paralyzing effect, particularly at the moment when Jesus appeared to have been completely defeated". L'autore americano, conformemente alla sua ricostruzione della fonte della pericope 19,31-42 (in cui non appare né Giuseppe d'Arimatea né Nicodemo; cfr. *Ibid*, 547), sposta l'uscita di Giuseppe all'aperto solo dopo la risurrezione di Gesù: "[he] ha[s] gone public once he was convinced that Jesus had in fact *risen from the dead*" [*Ibid*., 553]; il corsivo è nostro). Il testo finale del QV, al quale incessantemente ci riferiamo, non supporta tale interpretazione.

una sepoltura così lussuosa; sarebbe bastato un funerale semplice e modesto, anzi, i condannati venivano sepolti nelle tombe comuni[271].

Ci si deve ora interrogare sul *motivo* di quel coraggio, che li ha fatti unici protagonisti della sepoltura. Alcuni esegeti ne vedono la fonte nella morte di Gesù: paradossalmente la debolezza del maestro morto sulla croce ha dato loro la forza di uscire allo scoperto e proclamarsi suoi discepoli[272]. Discepolo si proclama anche Nicodemo: non con le parole, ma con un gesto straordinario[273], che esprime il massimo onore per Gesù quale *re*, come avevano fatto per Asa ed Erode, e *maestro*[274], come aveva fatto Onq^e^los per rabbi Gamaliele. In questo gesto straordinario sta la novità di Gv 19 rispetto a Gv 7: le parole di questo sono confermate dal gesto di quello. Aggiungere altre parole alla fine di Gv 7 sarebbe stato un ripetere polemicamente e inutilmente a quegli uditori quanto aveva già fatto capire chiaramente; compiere il gesto di Gv 19 è una dichiarazione solare ("prima del tramonto") della sua identità discepolare, mediante la quale Gesù si rivela Maestro e Re-Messia. Ricordando il duplice significato del verbo ὑψοῦν (cfr. qui di seguito*) il fatto* della sepoltura si riferisce all'aspetto negativo, alla morte dolorosa e umiliante

271 Keener, *John*, 1157: "Jewish people may have usually buried condemned criminals in a common grave reserved for that purpose (cfr. *mSan* 6:5; *tSan* 9:8), a purposely shameful burial".

272 Sanders – Mastin, *John*, 416: "Jesus' death led to increased discipleship on the part of Joseph and Nicodemus"; Westcott, *John II*, 321: "The Death of the Lord evoked in disciples that courage which had been latent during His lifetime (κεκρυμμένος, v. 38; νυκτὸς τὸ πρῶτον, v. 39)"; Brown, *Death of Messiah II*, 1267: "now they [Joseph and Nicodemus] are presented as trasformed through Jesus' victory on the cross, so that they move out of the latter group to constitute a new category"; Burge, *John*, 547: "Jesus has been lifted up on the cross, Joseph and Nicodemus are drawn [cfr. 12,32]"; Kysar, *John*, 293: "The author may be implying that the crucifixion brought these «closet believers» to public confession"; Ridderbos, *John*, 626: "Jesus' miracles (3:2) could not bring Nicodemus to openly join Jesus' disciples, but Jesus' death can"; Hendriksen, *John*, 442: "But now, as a fruit of Christ's atoning death and love for him, this man has suddenly become very courageous"; Schnackenburg, *Johannesevangelium III*, 349: "das Begräbnis Jesu wie dann auch sein Grab sollen die Herlichkeit Jesu enthüllen, die sich im Tun jener beiden Männer widerspiegelt".

273 Vignolo, *Personaggi*, 118-119: "Giuseppe d'Arimatea prende la parola ... Invece Nicodemo questa volta tace: parla solo con il suo gesto, con cui questa volta dà gloria a Gesù (12,43!), ma nel silenzio ... L'ammirazione verbale inconcludente del primo incontro lascia posto all'azione tacita ma coraggiosa ed eloquente. Una «prima volta» è andato da Gesù di notte, per discutere. Questa volta onora nei fatti la regalità di Gesù crocifisso: accogliendo il corpo per la sepoltura, «*fa* la verità, e viene alla luce» (3,21)"; King, "Nicodemus", 45: "Nicodemus did make a decision and became a disciple of Jesus, one indeed born *anōthen*".

274 Zumstein, *Jean*, 263: "ce sont des disciples qui se sont occupés du corps de Jésus ... ils deviennent le paradigme des croyants honorant leur maître"; Tenney, *John*, 186: "The quantity of one hundred Roman pounds ... revealed Nicodemus's ... appreciation of Jesus". Similmente sostengono Giovanni Crisostomo, Agostino, Tommaso d'Aquino e Calvino, citati in Renz, "Nicodemus", 272-273 nn. 76-77. Mettendo a confronto 19,38-42 e 12,1-8 Brown, *Death of Jesus II*, 1261, nota un'*ironia*: "When Mary, the sister of Martha, used one pound of myrrh (*myron*) to anoint Jesus' feet, Judas Iscariot, «one of the disciples» of Jesus, complained about the waste of money (John 12:3-5); ironically now Nicodemus, who is just emerging as a disciple of Jesus, has used one hundred pounds of myrrh (*smyrna*) on Jesus' body".

sulla croce (con Paolo diremmo "lo scandalo della croce": Gal 5,11; cfr. 1 Cor 1,23); *il modo* invece, cioè le bende e soprattutto la qualità e quantità degli aromi, mette in luce l'aspetto positivo, l'identità gloriosa del Crosifisso, Re e Maestro (ancora con Paolo, la gloria della croce, "potenza di Dio e sapienza di Dio": 1 Cor 1,24).

Concentrando l'attenzione su Nicodemo, riteniamo che a comprendere la crocifissione di Gesù sia stato aiutato dalla *memoria del primo incontro* con lui. È nota la differenza tra Gv e i Sinottici per quanto concerne il preannunzio degli eventi pasquali: mentre Mc-Mt-Lc riportano il triplice annuncio della passione che si conclude con la risurrezione[275], Gv parla tre volte dell'*innalzamento* del Figlio dell'uomo[276], indicando con quest'immagine sia la sua elevazione fisica sulla croce sia la sua glorificazione[277]; la risurrezione non è menzionata esplicitamente, ma i due aspetti della passione e della glorificazione sono fusi insieme ed espressi dallo stesso verbo ὑψοῦν[278]. Ora è significativo che il primo testo sull'innalzamento fa parte del colloquio di Gesù con Nicodemo: è là che si parla del serpente "innalzato" da Mosè nel deserto e della vita promessa a chi lo "guarda", segno della vita che riceve chi "crede" in Gesù crocifisso (3,14-15)[279]. Nicodemo, che molto probabilmente era testimone degli eventi svoltisi sul Calvario[280], si è ricordato delle parole di quel

---

[275] Cfr. Mc 8,31; 9,30; 10,33-34; Mt, 16,21; 17,22; 20,17; Lc 9,22.44; 18,31-33.

[276] Cfr. Gv 3,14; 8,28 e 12,32. Non c'è dubbio che in tale "innalzamento" viene raffigurata la crocifissione di Gesù: "«E io, quando sarò innalzato (ὑψωθῶ) da terra, attirerò tutti a me». Diceva questo per indicare di quale morte (ποίῳ θανάτῳ) doveva morire" (12,32-33).

[277] Tsuchido, "Nicodemus", 95-96: "it should be understood that the events, «to be lifted up», and «to be crucified», arise simultaneously. The word «ὑψοῦν» is used with a double meaning elsewhere in the Fourth Gospel. It is worth noting that the word «ὑψοῦν» is always used in connection with «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου» in the Fourth Gospel"; Brown, *Death of Messiah I*, 749: "Jesus is not going to die a death like stoning, the usual punishment for blasphemy, that would cast him down to the earth, but a death that would elevate him. The Romans may present his crucifixion as the punishment of a reputed king who would rebel against Caesar, but believers will recognize it as the triumphant lifting up of Jesus".

[278] Il tema della glorificazione di Gesù viene certamente espresso anche tramite il verbo δοξάζω. Delle sue 23 ricorrenze nel QV degni di una particolare attenzione sono i passi 12,23.28; 13,31-32 e 17,1. Questi testi si riferiscono all'«Ora» e contengono le parole pronunciate da Gesù nel contesto della sua morte imminente. Inoltre 7,39, anche se in modo indiretto, parla della glorificazione di Gesù nella sua morte: il compimento del preannuncio del dono dello Spirito "dopo essere Gesù stato glorificato" (7,37-39) ha luogo già nella scena svoltasi sul Calvario. La morte stessa di Gesù innalzato è, infatti, il momento del consegnare lo Spirito ai suoi discepoli radunati presso la croce (καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα – 19,30de).

[279] Nm 21,8 del TM e LXX: וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי / ἰδὼν αὐτὸν ζήσεται; il vedere e il credere di Gv 3,14-15 ritorna in 19,37bc (ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν) e 19,35e (ἵνα ... πιστεύ[σ]ητε).

[280] È scritto che "molti Giudei lessero l'iscrizione" posta sulla croce (19,20a): perché non immaginare presenti lì anche Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea, i seguaci segreti di Gesù? Il fatto che l'evangelista usi per loro il verbo "venire" (ἦλθεν – 19,38g.39a) non contraddice la loro presenza nelle vicinanze del luogo del supplizio e quindi la possibilità di essere testimoni oculari della morte di Gesù. Di opinione diversa è Brown, *Death of Messiah II*, 1259: "The fact that like Joseph in all the Gospels, Nicodemus is said to have «come» (to the site of execution after Jesus' death) means that he

primo colloquio notturno, e anche per lui avvenne ciò che è scritto del discepolo amato: "E vide e credette", καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν (20,8; cfr. 7,48.50: ἐπίστευσεν; 12,42: ἐπίστευσαν). Nel suo maestro appeso alla croce ha visto compiersi la parola misteriosa ascoltata allora e ha intuito i due aspetti di quel "innalzamento"[281]. È questo, pensiamo, *il motivo* del suo coraggio presso la croce.

Sull'identità discepolare di Nicodemo abbiamo già dato una risposta positiva nel commento a Gv 3 e 7; ora in Gv 19 la confermiamo: la sepoltura di Gesù rappresenta il punto culminante del suo cammino che il QV descrive *in tre tappe*[282]. Nel nostro giudizio positivo abbiamo il sostegno di parecchi esegeti, che giustamente riconoscono nella vicenda di Nicodemo l'esempio di un uomo che progredisce e matura nella fede fino a diventare un vero discepolo[283], che dalle tenebre viene

was not present during the passion". Anche Manns, *Ecce Homo*, 320-324, sostiene che Nicodemo non era testimone oculare della crocifissione e della morte di Gesù: dopo aver ascoltato il resoconto degli eventi svoltisi sul Calvario, subito notò il compimento della Scrittura nella vicenda di Gesù. Chiamò Giuseppe d'Arimatea e, insieme anche a Simone di Cirene, preparò a Gesù "funerali degni di un re".

[281] Morris, *John 1995*, 730-731: "It is possible that in this incident [= the lavish provision ... the amount of spices] we are to see the consequence of Jesus' prediction of the passion in his first interview with Nicodemus".

[282] Resseguie, *Strange Gospel*, 126-127: "Whereas the first time Nicodemus came in darkness, under the cloak of nocturnal secrecy ... the third time he comes publicly ... A contrast is also developed between Nicodemus's second appearance in the gospel and the third. Whereas ... he was labeled as «one of them» [in] 7:50 – one of Pharisees – in his third appearance he is associated with «a disciple of Jesus» (19:38)".

[283] a Lapide, *Commentaria*, 622: "Vox «primum» [19,39] significatur non tunc solum venisse, sed tunc primum; venisse vero etiam postea, ut fieret audiendo discipulus"; Bernard, *John*, 652: "Joseph and Nicodemus avowed their discipleship by their solicitude for reverent treatment of the body of Jesus"; Moloney, *Belief*, 120: "Nicodemus will make his own journey into faith (and into Johannine community: 19:38-42)"; Suggit, "Nicodemus", 100: "We have therefore in the story of Nicodemus the story of a progression in faith"; Tenney, *John*, 186: "Like Joseph, Nicodemus was a secret disciple whose faith grew slowly ... His cooperation with Joseph in the burial shows that his faith had finally matured"; Burge, *John*, 548: "Joseph and Nicodemus were stepping into the circle of true discipleship, joining the community of the faithful"; Vignolo, *Personaggi*, 118: "Nicodemo e Giuseppe, dando sepoltura a Gesù, oltre al fatto di uscire allo scoperto, contraggono impurità rituale per la celebrazione ormai imminente della Pasqua giudaica, prevista per chiunque tocchi un cadavere ... C'è quindi un distacco dalla posizione di anonimato, come pure dal sistema rituale giudaico ... Questo fascio di indizi porta alla conclusione di ravvisare nel gesto di Nicodemo un vero e proprio atto di fede con cui viene risolta finalmente l'ambiguità sospensiva da lui precedentemente dimonstrata in 3,1-21 e 7,50-51"; Grasso, *Giovanni*, 747: "Quantunque i due personaggi, nel toccare il corpo morto del crocifisso e per giunta nel recarsi in un cimitero, abbiano contratto impurità rituale che non consentirebbe la celebrazione della pasqua (cfr. *Gv* 18,28), per loro conta ormai soltanto quella inaugurata dal messia"; Crimella, "Dal maestro alle comunità", 158-159: "Ma solo alla fine, dopo la morte di Gesù (19,38-42), questo personaggio emerge in tutta la sua grandezza ... compie un'azione che lo contamina, impedendogli di celebrare la Pasqua (cfr. Nm 19,11-13). Ma proprio questo atto rivela la sua piena accoglienza della rivelazione e la sua statura discepolare".

alla luce[284], che con Giuseppe d'Arimatea ha molto in comune: dopo essere stati "discepoli segreti"[285], ora escono allo scoperto con una confessione pubblica di fede[286], così da essere riconosciuti entrambi ugualmente "discepoli"[287]. Non si tratta di porli sullo stesso livello del discepolo amato e delle donne: quella *familia Dei* è formata da coloro che hanno seguito Gesù con fedeltà *costante*, Nicodemo e Giuseppe invece rappresentano coloro che *progrediscono* nel rapporto con lui. Come il discepolo amato ha rappresentato tutti i discepoli presso la croce, ora presso la tomba i discepoli sono rappresentati da quei due discepoli che finora erano nascosti. Per questo aspetto si potrebbe dire che il loro atteggiamento merita particolare attenzione: sembra più vicino all'esperienza umana e mostra la capacità di *maturare e di crescere nella fede*.

Il sostantivo μαθητής, come si è visto, è presente nella descrizione di Giuseppe d'Arimatea (19,38) e manca in quella di Nicodemo: da ciò dipende l'incertezza degli

---

[284] Munro, "Pharisee", 725: "Nicodemus has both literally and figurative come out of the dark into light"; Brodie, *John*, 559: "Nicodemus has made a choice. At a difficult moment he steps out of the shadows"; Bauckham, "Nicodemus", 31: "there cannot be any doubt that 19:39-40 makes his allegiance to Jesus highly public ... He does so in broad daylight, before the sabbath which began at sunset (cf. 19:42), so that if his coming to Jesus by night had been for the sake of secrecy, his action now is in stark contrast"; Auwers, "Nuit", 503: "Nicodème est ... le type du croyant dont la foi sort progressivement des ombres de l'ambiguïté pour devenir adulte en se manifestant publiquement".

[285] Braun, *Jean*, 473: "Joseph d'Arimathie est assisté par Nicodème, un autre *disciple caché*"; Kysar, *John*, 293: "*Secret disciples* are mentioned in 12:42. The implication of v. 39 is that *Nicodemus* ... too is a *secret believer*"; Rigato, *Titolo della Croce*, 195: "*criptodiscepoli* ... Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo"; Thyen, *Johannesevangelium*, 753: "Darum darf man wohl auch in Nikodemus einen *heimlichen Jünger* Jesu sehen"; Ellis, *Genius*, 278: "Like Joseph, Nicodemus had probably been a *secret disciple* of Jesus"; Barrett, *John*, 465: "It is perhaps implied here that Nicodemus too was a *secret disciple*"; Dschulnigg, *Jesus begegnen*, 118: "Im Joh wird Josef ... als heimlicher Jünger Jesu ... charakterisiert ..., in deren Licht auch Nikodemus zu sehen sei. Josef und Nikodemus bleiben für sie heimliche *Jünger* Jesu als Furcht vor den Juden ... 12,42f"; Oniszczuk, "Affinché", 84.99.102; Id., *Passione*, 207; Neyrey, *John*, 314: "fearful, *secret disciple*" (i corsivi sono nostri).

[286] Moloney, *John*, 510: "These *secret* disciples now become *public*"; Morris, *Reflections*, 682: "it was these two secret disciples who boldly came out into the open"; Lindars, *John*, 592: "both are public men and both are secret disciples ... These secret believers now come out into the open, carrying forward the idea of confession of faith"; Dschulnigg, *Jesus begegnen*, 120: "[beide] legen in dieser Weise ein öffentliches Bekenntnis ihrer Verehrung und ihres Glaubens an Jesus ab"; Munro, "Pharisee", 716: "Nicodemus, with Joseph of Arimathea, will cast aside his cover and become an open disciple"; Tasker, *John*, 219: "Both men would seem previously to have been «secret» disciples of Jesus; but they are now courageous".

[287] Aretius, *Commentarii*, 1032: "Ordinem inter discipulos cum Iosepho comune habet. Nam et hic occultus discipulus est, quod non tam vituperium quam laudem hic recipit"; Piscator, *Secundum Johannem*, 715: "In Josepho et Nicodemo proponitur nobis exemplum confessionis Christi. Et certe si illi sese Christi discipulos profiteri non sunt veriti quum is in extrema jaceret ignominia: quanto magis non hodie confitebimur Christum quum jam regnet in caelesti gloria?"; Schlichting, *Commentaria*, 139: "Similis simili sese associat, occultus Christi discipulus occulto similiter Christi discipulo, dives diviti, honoratus honorato"; Sanders – Mastin, *John*, 416: "discipleship on the part of Joseph and Nicodemus".

esegeti nell'interpretarne la figura discepolare. Per la soluzione del problema sembra utile far ricorso alla distinzione tecnica usata dal *narrative criticism*, detta *telling and showing*. Questo fenomeno, inteso in vari modi, può essere definito con le parole di un esperto del metodo narrativo[288]:

> "In *showing*, which is also called the dramatic method or indirect presentation, the author simply presents the characters talking and acting and leaves the reader to infer the motives and dispositions that lie behind what they say and do ... In *telling*, which is also called direct presentation, the narrator intervenes to comment directly on a character – singling out a trait for us to notice or making an evaluation of a character and his or her motives and disposition. This method does not rely upon the reader's ability to infer a character's attribute from what he or she does and says. Rather, the narrator tells us about the character's traits and motivations".

I due protagonisti di 19,38-42 rappresentano rispettivamente uno dei suddetti modi di presentare i personaggi nella narrazione. Giuseppe d'Arimatea si iscrive indubbiamente nella tecnica del *telling*. Come abbiamo visto, il sostantivo μαθητής e il participio congiunto ὤν con il suo valore *causale*, spiegano il motivo della sua richiesta a Pilato: *poiché era discepolo* di Gesù, desiderava prendersi cura della salma del suo maestro e offrirle una debita sepoltura. Il commento *diretto* del narratore è ben visibile nella caratteristica contenuta nel sintagma ὤν μαθητής. A proposito invece di Nicodemo è usata la duplice tecnica: il *telling*, cioè la presentazione di 19,39b (ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον; cfr. 7,50), che rimanda a 3,1 dove scopriamo il suo movimento iniziale verso Gesù; lo *showing*, cioè la *descrizione della sepoltura* (19,39-42), che *mostra* con i fatti l'identità discepolare di Nicodemo. In questo modo Nicodemo – come Giuseppe d'Arimatea e forse più ancora per la descrizione delle tre tappe del suo cammino di fede – funge da modello per i discepoli che si trovano in difficoltà nel confessare la loro fede[289].

---

[288] Resseguie, *Narrative*, 126-127.

[289] Aretius, *Commentarii* , 1032: "Docemur, horum exemplo, pie in Christo proficere, ut ex clandestinis discipulis reddamur publici confessores, ex modica fide in robustam adolescamus"; Keener, *John*, 1162: "Nicodemus becomes a paradigm for the secret believers among the «Jews» (12:42-43): John invites them to go public with their confession of faith in Jesus"; Brown, *John II*, 960: "John may be hinting that crypto-believers in the Synagogue of his own time should follow the example of Joseph and Nicodemus"; Painter, "Church and Israel", 112: "Jewish Christians, under the threat of excommunication, were afraid to confess their faith or were in danger of apostasy from Christ. In response to this problem John affirmed the dignity and significance of Christ"; Id., *Quest*, 102-103: "it was the purpose of the Johannine tradition to encourage such secret believers to confess their faith and to face excommunication"; Renz, "Nicodemus", 283: "the function of the book [is] to persuade the audience to become devoted disciples of Christ". Occorre a questo punto citare Metzner, *Prominenten*, 301, che riporta alcune *leggende su Nicodemo*: "In der christlichen Legende der alten Kirche wird Nikodemus zum Christen ... [Im «Nikodemusevangelium»] erscheint Nikodemus als ein Freund des Pilatus, der vor ihm gegen die Juden für Jesus eintritt (5,1f; 12,1) ... nach der Auferstehung Jesu als Zeuge vor dem Hohen Rat auftritt (15,1) und den von den Juden verfolgten Josef von Arimatäa in sein Haus aufnimmt (15,4) ... Der *Legenda aurea* (12./13. Jh.) zufolge soll Nikodemus von Petrus und

5.3.5. Conclusione

I due paragrafi B'Y' descrivono l'esecuzione di una richiesta rivolta dai Giudei a Pilato: la sepoltura di Gesù. Per completezza, abbiamo esaminato *per summa capita* anche il suo contesto precedente, i paragrafi YA'.

Nei due paragrafi B'Y' emergono due protagonisti, Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, di cui sono presentate le azioni e i profili personali. Nel contesto della nostra ricerca sul tema del discepolo, colpisce che il primo venga esplicitamente chiamato "discepolo", non invece il secondo. Ma ciò che questi ha portato per la sepoltura – le bende e la qualità e quantità degli aromi – è un segno chiaro che per lui Gesù è un re (in riferimento ad Asa e Erode) e un maestro (in riferimento al gesto di Onq^e^los nei confronti di Gamaliele). A questo si aggiunge la duplice caratteristica del sepolcro (nuovo, dove nessuno era stato sepolto) e la sua collocazione in un giardino, che fanno ulteriormente pensare a un re (in riferimento a Davide, Manasse e Amon).

La ricerca si è poi concentrata sulla figura discepolare di Nicodemo. Dopo Gv 3 e 7 (osservando nella citazione della Torà di Gv 7 non solo la *denotazione*, ma anche la *connotazione*), il racconto di Gv 19 appare come la terza tappa di un cammino di fede, che fa di Nicodemo un "discepolo di Gesù", come Giuseppe d'Arimatea. Il titolo che a questo è attribuito esplicitamente (*telling*), vale anche per quello in base alla descrizione della sua azione (*showing*). Vogliamo ora raccogliere in alcuni punti la sua figura discepolare:

1. *Nicodemo "va" da Gesù*. Più volte è il soggetto del verbo ἔρχομαι e la direzione è sempre quella di andare verso Gesù: così nel primo incontro (ἦλθεν πρὸς αὐτόν – 3,2), che viene ribadito in un momento critico dello scontro tra Gesù e i suoi avversari (ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν τὸ πρότερον – 7,50) e nell'ultima andata (ἦλθεν – 19,39a), dove si ricorda ancora la prima (ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν ... τὸ πρῶτον – 19,39b). La prima volta va per interrogare Gesù, l'ultima per prepararne la sepoltura: in ambedue i casi va da lui mosso da stima, anzi da fede.

2. *Nicodemo chiama Gesù "maestro"*: Ραββί ... διδάσκαλος (3,2), anche se senza articolo. È il titolo con cui si rivolgono a lui solo i discepoli o persone ben disposte

---

Johannes getauft worden sein, danach sei er von den Hohenpriestern enteignet und halbtot geschlagen worden, bis ihn sein Onkel Gamaliel, der berühmte Gezetzeslehrer und Lehrer des Apostels Paulus, in sein Haus aufnahm, wo er nach einigen Tagen starb und von Gamaliel zu Füssen des heiligen Stephanus begraben wurde". Similmente, di Giuseppe d'Arimatea, parla Hastings, *Dictionary of the Bible*, "Nicodemus", 544: "[Because of] Joseph of Arimathaea's care for the burial of Jesus ... the Jews persecuted him and Nicodemus and the others who had given evidence in favour of Jesus. Joseph is put in close custody, but after the Sabbath he is not to be found, in spite of the sealed door (ch. 12). At the same time Pilate's soldiers bring news of the empty tomb, without, indeed, finding their story credited by the Sanhedrin (ch. 13) ... But upon the proposal of Nicodemus ... a general search is instituted, which lasted for three days, and, although abortive as far as Jesus was concerned, led to the discovery of Joseph of Arimathaea, who being then brought in state in Jerusalem, relates in what wondrous wise Jesus in person had freed him from the prison (ch. 15)". Cfr. Brown, *Death of Messiah II*, 1219 n. 35; 1232-1234.

verso di lui; mai nel QV gli avversari chiamano Gesù Ραββί; una volta διδάσκαλος in contesto negativo: "per metterlo alla prova" (8,4.6; lasciamo da parte la questione di critica testuale riguardante l'assenza della pericope dell'adultera in codici importanti, come nel cod. B). Da parte sua Gesù lo aveva riconosciuto come διδάσκαλος, sia pure forse con un velo di ironia: "Tu sei maestro d'Israele e non sai questo?" (3,10).

3. *Nicodemo prende posizione a favore di Gesù*. Lo fa in un'occasione ufficiale, davanti "ai capi dei sacerdoti e ai farisei" (7,45). È "uno di loro" (7,50), che parla con autorità e competenza, facendo notare la loro contraddizione: ritengono "maledetta la gente che non conosce la Legge" mentre, condannando Gesù, loro stessi vanno contro la Legge che proibisce di "giudicare un uomo prima di avere ascoltato da lui e sapere ciò che fa" (7,51). È un chiaro invito ad ascoltare Gesù senza pregiudizi o interessi personali. Il coraggio di questo gesto lo si può capire dal contesto precedente e seguente.

4. *Nicodemo ha "fede" in Gesù*. È "un capo dei Giudei", da annoverare tra i "molti capi" che "credettero" in Gesù, dei quali ci dà notizia l'evangelista alla fine del ministero pubblico (12,42). Nessuno di loro ne ha dato prova come lui: è andato da Gesù "dapprima di notte" (νυκτὸς τὸ πρῶτον – 19,39b), poi ha preso posizione a suo favore pubblicamente davanti "ai capi e ai farisei (7,45-52), e infine presso la croce: proprio lui, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων (3,1), prepara per la sepoltura il corpo di un crocifisso, condannato dai sommi sacerdoti e dal Sinedrio (11,47-53)! Compiendo la sepoltura della salma di Gesù si è reso ritualmente impuro, per cui deve rimandare la celebrazione della Pasqua: è un altro segno della grandezza del suo amore per il maestro.

5. "*Per timore dei Giudei*", διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων (19,38d): così l'evangelista spiega la latitanza (κεκρυμμένος) di Giuseppe d'Arimatea. Non dice lo stesso di Nicodemo: ma l'incontro con Gesù "di notte" è una circostanza che connota questa paura; sembra dunque valere in qualche misura anche per lui ciò che è detto di "molti capi" (ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοί) che, pur credendo in Gesù, non lo manifestavano "per timore dei farisei" (διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὡμολόγουν – 12,42). Ma Gv 7 segna un superamento, e la sepoltura una vittoria piena su questa paura. Insieme alla fede si manifesta in questo discepolo un coraggio crescente e una grande libertà rispetto a chi l'aveva schernito (Gv 7,52). L'evangelista collega 12,43 che sta alla fine della prima parte del QV, con il testo riguardante Nicodemo, ripetendo con termini simili la stessa osservazione: καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς (3,19) || ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ (12,43). Ciò non vale più per Nicodemo alla luce di Gv 7 e 19.

6. *Nicodemo rende onore a Gesù come a un re e a un maestro*. Entrambi i titoli sono attribuiti a Gesù attraverso quello che Nicodemo gli offre per la sepoltura, analogamente ai doni significativi che i magi portano al bambino Gesù secondo il racconto di Mt 2,1-12. Mentre esce allo scoperto e si manifesta come un discepolo coraggioso, Nicodemo diventa uno specchio in cui Gesù si rivela come re messianico

e maestro: una rivelazione paradossale, "sub specie contraria", mentre è "innalzato" sulla croce.

In conclusione, pensiamo che difficilmente Nicodemo poteva improvvisare un'opera coraggiosa come quella che ha compiuto presso la croce. Essa mostra una "fede" viva (12,42), che fa di questo "maestro d'Israele" un vero μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ (come Giuseppe d'Arimatea: 19,38c), di quel Gesù che ha chiamato Ραββί ... διδάσκαλος (3,2). In lui si nota un progressivo "venire alla luce" (3,21): se questa metafora poteva essere applicata a lui quando era andato a trovare Gesù "di notte" (3,2), a maggior ragione vale in un momento molto più compromettente, in cui viene allo scoperto davanti a tutti presso la tomba. Ciò è stato possibile perché ha "guardato" con gli occhi della fede Colui che era stato "innalzato" sulla croce (3,14).

4-5. *Lettura parallela* dei due paragrafi: Gv 19,24h-27 || 19,38-40

Come abbiamo già visto, nel QV le pericopi sono sempre abbinate così da formare dei *dittici*, e al loro interno sono articolate in *paragrafi* aventi *ciascuno il suo corrispettivo* nella pericope parallela. Una peculiarità di Gv 18–19 inoltre consiste nel fatto, anche questo già accennato, che i due dittici estremi (18,1-14 || 18,15-27 e 19,16-30 || 19,31-42) si presentano come costruzioni *a griglia*. Oltre alla lettura continua dei paragrafi dentro le singole pericopi, è possibile quindi anche una lettura parallela: per il primo dittico della passione abbiamo potuto mostrarlo in 2-3, per il terzo dittico ci accingiamo a farlo in questo capitolo 4-5. Si tratta dei paragrafi BB', cioè 19,24h-27 || 19,38-40. Il tema del discepolato nell'ora della prova acquisterà maggiore luce da tale studio comparato.

4-5.1. Parallelismo tra i paragrafi BB'

Gli elementi lessicali che collegano strettamente i paragrafi B e B' sono:

1) Il sostantivo μαθητής (19,26b.27ad || 19,38c), che nel terzo dittico è presente esclusivamente in questi due paragrafi.

2) I termini antitetici, anche questi esclusivi delle due scene, che descrivono i discepoli: ἵστημι + παρά (19,25a) e παρίστημι (19,26b) || κρύπτω (19,38d) ed ἔρχομαι νυκτός (19,39b)[1]. In entrambe le scene si ha la figura del discepolo, ma con atteggiamenti diversi: da un lato il coraggio delle donne e del discepolo amato nello stare presso la croce, dall'altro la paura di Giuseppe d'Arimatea e di Nicodemo, rievocata dai termini κεκρυμμένος (19,38d) e ὁ ἐλθὼν ... νυκτός (19,39b), ma superata nell'azione coraggiosa che stanno compiendo presso il sepolcro.

3) Il verbo λαμβάνω (19,27d || 19,40a)[2], anche se non torna esclusivamente nel dittico (si trova altre due volte in 19,23b; 19,30a) e il suo affine αἴρω (19,38eh): ambedue descrivono l'azione parallela di "prendere" una persona o il suo corpo: ἔλαβεν αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια (19,27d) || ἄρῃ/ἦρεν/ἔλαβον τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (19,38eh.40a)[3].

4) I nomi propri di persona, unici nel dittico se si eccettuano quelli molto frequenti di "Gesù" e "Pilato": due donne, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ (19,25) e Μαρία ἡ Μαγδαληνή (19,25) || due uomini, Ἰωσὴφ [ὁ] ἀπὸ Ἁριμαθαίας (19,38) e Νικόδημος (19,39). Un ulteriore elemento comune, che unisce l'elenco delle donne e quello degli

---

[1] Si noti un'altra caratteristica comune di questi termini: tutti ricorrono nelle *prime due unità dei paragrafi B e B'*.

[2] Si noti la presenza del verbo nella *terza unità di ciascun paragrafo (B e B')*.

[3] Un altro ruolo di λαμβάνω in 19,40a sarà presentato in seguito (§ 4-5.3).

uomini, è che solo una donna e solo un uomo sono caratterizzati mediante *il luogo d'origine*: Maria Maddalena (= *di Magdala*) e Giuseppe *di Arimatea*.

Uniti i paragrafi in base a questi dati paralleli, vogliamo ora approfondire alcuni aspetti, che si possono raggruppare tutti intorno al tema della nostra dissertazione: l'identità discepolare.

4-5.2. Discepoli nominati e innominati

Premesso che con la distinzione "nominati e innominati" non ci riferiamo al nome proprio di persona, ma alla denominazione esplicita o implicita di "discepoli", notiamo che solo due sono quelli denominati come tali: nel primo paragrafo è il discepolo amato – τὸν μαθητὴν παρεστῶτα ὃν ἠγάπα (19,26b), chiamato poi semplicemente ὁ μαθητής (19,27ad) – e nel secondo paragrafo Giuseppe d'Arimatea: ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ (19,38c).

Nicodemo invece nel secondo paragrafo non è identificato come discepolo, ma lo si può affermare in base alle caratteristiche che ha in comune con Giuseppe e soprattutto per quello che fa per Gesù mentre ne prepara la sepoltura. In particolare la quantità enorme di aromi, che ricorda quella portata da Onq^{e}los per il suo maestro Gamaliele, manifesta che anche Nicodemo si pone davanti a Gesù come un discepolo che intende onorare con un segno eccezionale il suo maestro.

Nel primo paragrafo accanto al discepolo amato vi sono quattro donne. Due sono chiamate con il nome proprio – Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή (19,25c) – due invece solo attraverso una relazione di parentela: ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ (19,25b); ma nessuna è chiamata discepola. Tale identificazione però è implicita nel fatto che hanno seguito Gesù dalla Galilea fino al Calvario e che, a differenza di tutti i discepoli eccetto quello amato, "stavano presso la croce di Gesù" (19,25a). Per questa sequela fedele non si può dubitare di considerarle discepole, anche se non sono identificate come tali.

4-5.3. Discepoli e discepole

Nessuno dubita che i cinque uomini seguaci di Gesù all'inizio del suo ministero pubblico siano da considerarsi "discepoli", in quanto "lo hanno seguito" (1,37-40) o sono stati invitati a seguirlo (1,43: "Seguimi!"), anche se solo due di essi sono chiamati esplicitamente così e precisamente in quanto erano "discepoli" di Giovanni Battista (1,35.37), che ora lasciano per passare alla sequela di Gesù. Analogamente nel nostro primo paragrafo le donne non sono chiamate "discepole", ma è evidente che in realtà lo sono in base alla loro sequela. Accanto al discepolo amato (μαθητής – 19,26b.27ad), vi sono dunque anche quattro discepole, che con il termine dato da Luca a Tabità possiamo denominare μαθήτριαι (At 9,36). Insieme "stavano presso" la croce di Gesù: per le donne è usato il sintagma ἵστημι + παρά (19,25a),

che equivale al verbo composto παρίστημι (19,26b) riferito al discepolo. Questo più le quattro discepole compongono un gruppo di cinque, un numero di discepoli che, come abbiamo visto, nella tradizione giudaica era una condizione necessaria per un candidato che aspirava al titolo di rabbì. Gesù lo è dall'inizio alla fine del suo ministero: mentre sono solo uomini all'inizio, alla fine sono quasi solo donne, che danno un segno di maggiore coraggio nel seguire fedelmente il maestro. La loro presenza presso la croce è determinante nel testimoniare l'identità di Gesù quale vero Rabbì.

Tra le discepole di Gesù c'è anche "la sua madre" (19,25b), che ha come Figlio non solo il maestro, ma anche il discepolo che da lui riceve come "figlio", divenuto così fratello di Gesù (19,26d.27b). È una discepola-madre spirituale, che a Cana insegna ai servi il tipico atteggiamento discepolare di ascolto e di obbedienza: "Qualsiasi cosa vi dica, fatela" (2,5); atteggiamento uguale al suo, per il quale è diventata madre: "Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola (Lc 1,38).

Mentre il verbo ἵστημι + παρά (19,25a) o il composto παρίστημι (19,26b) si riferisce sia alle discepole sia al discepolo amato, il verbo λαμβάνω invece ha per soggetto solo uomini: il discepolo amato "prese" con sé la madre di Gesù (ἔλαβεν – 19,27d), Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo "presero" il corpo di Gesù (ἔλαβον – 19,40a). Dopo aver notato il parallelismo tra 19,27d || 19,40a ci sembra importante notare anche quello tra i due testi e 1,11-12. Qui lo stesso verbo λαμβάνω ha un ambito di applicazione più vasto: non è affatto riservato ai discepoli maschi, ma riguarda tutti coloro che hanno o non hanno accolto il Figlio di Dio quando incarnandosi è venuto in casa sua (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν / οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον / ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν)[4].

[4] Ricordiamo brevemente quanto detto nel § 4.3.3 per trarre nuove conclusioni sulla figura del discepolo in questo contesto. Il "prendere la madre di Gesù fra le cose proprie" – τὰ ἴδια in 19,27d significa per metonimia "la propria casa" – da parte del discepolo non è solo una garanzia per l'esistenza materiale della madre dopo la morte del Figlio unico, ma anche l'inizio di un rapporto particolare di maternità-figliolanza tra la "madre di Gesù" e "il discepolo che Gesù amava". Tenendo presenti le uniche tre ricorrenze del sintagma εἰς τὰ ἴδια nel QV, si osserva che due volte l'espressione ritorna in contesto negativo – "Venne fra i suoi (εἰς τὰ ἴδια), e i suoi non lo hanno accolto" (1,11), "Ecco, viene l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto suo (εἰς τὰ ἴδια), e mi lascerete solo" (16,32) – la terza volta in contesto positivo, nell'opera del discepolo amato, che non lascia sola la madre di Gesù, ma l'accoglie "in casa sua". Notiamo ora un doppio parallelismo: il primo è tra i termini ἔλαβον αὐτόν (1,12) || ἔλαβεν αὐτήν (19,27) e tra τέκνα θεοῦ (1,12) || ὁ υἱός σου [= τῆς μητρός] (19,26), con la conclusione che accogliendo il Verbo incarnato si diventa "figli di Dio" (1,12) come accogliendo la madre di Gesù il discepolo diventa suo figlio; il secondo è contenuto nell'affermazione "recevoir Jésus et recevoir la mère de Jésus c'est tout un" (Manns, "Femmes", 103; Feuillet, "Adieux", 486), con la conclusione che accogliendo la madre di Gesù il discepolo diventa non solo suo figlio, ma anche figlio di Dio.

Nel vedere il parallelismo tra 1,11-12 || 19,25-27 e 19,38-40 in base al verbo λαμβάνω non siamo isolati. Lo fa per esempio Heil, *Blood and Water*, 115 (questo studioso però considera solo gli ultimi due testi). Auwers, "Nuit", 499, proponendo una struttura della terza parte della passione (diversa dalla nostra), intitola gli episodi in esame in modo uguale: "Deux fidèles à la croix v. 26-27 / v. 38-

4-5.4. Discepoli di nascosto e in pubblico

Occorre notare una triplice differenza:

1) La prima. Da una parte la testimonianza pubblica di adesione a Gesù data da cinque discepoli (quattro discepole e il discepolo amato) con il loro coraggioso “stare presso la croce” (19,25-26), dall’altra la caratterizzazione di discepoli “segreti” (κεκρυμμένος/νυκτός – 19,38d.39b) data a Giuseppe d’Arimatea e a Nicodemo.

2) La seconda differenza è tra questa stessa descrizione dei due discepoli e la loro coraggiosa azione nel preparare e portare a compimento la sepoltura di Gesù. La caratterizzazione di discepoli “segreti” è solo un rimando a un fatto passato, durato a lungo (secondo il valore del participio perfetto κεκρυμμένος) o solo momentaneo all’inizio (secondo il valore del participio aoristo accompagnato dall’avverbio temporale: ὁ ἐλθὼν ... νυκτὸς τὸ πρῶτον). Presso la croce quell’atteggiamento, indotto dalla “paura dei Giudei” (19,38d), è superato. Le circostanze dicono che la “conversione” è grande. Per Giuseppe comporta la decisione di presentarsi a Pilato

---

42 Deux fidèles à la croix”. Nel primo caso l’esegeta trascura la presenza delle altre donne; a pagina 500, nota 80, parla invece giustamente del verbo λαμβάνω e del sintagma εἰς τὰ ἴδια in riferimento a 1,11-12. Similmente Hemelsoet, “Ensévelissement”, 62-65 (cfr. Renz, “Nicodemus”, 276 e Suggit, “Nicodemus”, 102-103), suggerisce di unire 1,12.14 e 19,40 (1,12: chi ha accolto la Parola diventa figlio di Dio; 1,14: la Parola si è fatta carne; 19,40: accolsero il corpo di Gesù). L’autore inoltre vede qui un riferimento a 19,27. In entrambi i casi (19,27.40), secondo lo studioso, si tratta di un’analogia, non di una perfetta corrispondenza con 1,12.14. Beck, *Discipleship*, 63, stranamente giustappone Nicodemo e la madre di Gesù riferendosi alle tre scene in cui si parla di questi personaggi: “wedding at Cana (2:1-11) / by night (3:1-12); [mother] referenced (not present) during dispute over Jesus’ origin (6:42) / [Nicodemus] present during dispute over Jesus’ origins (7:45-52); at the cross (19,25-27) / at the cross (19:38-42)”. L’esegeta aggiunge un suo commento: “readers noticing the proximity of these references to Jesus’ mother and Nicodemus, will focus on the differences between them in their contrasting responses to Jesus”. A noi sembra giustificato vedere un parallelismo tra i sintagmi ἔλαβον αὐτόν (1,12) || ἔλαβον ... τὸν Ἰησοῦν (19,40a.42c), ricordando due osservazioni già fatte a suo luogo: che il sostantivo σῶμα può significare anche una “persona” e che vi è una *amplificatio per incrementum* che va dal neutro σῶμα – τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ (19,38e.40a), τὸ σῶμα αὐτοῦ (19,38h), αὐτό (19,40b) – al nome di persona τὸν Ἰησοῦν (19,42c). Condividiamo perciò le parole di Brodie, *John*, 559: “Nicodemus ... receives the body. It is a gesture which suggests an acceptance of Jesus”. A conferma di questa interpretazione citiamo un commento di Vignolo, *Personaggi*, 117-118 e n. 106: “Il nostro verbo [λαμβάνω in 19,40a], che di volta in volta può significare *prendere*, *ricevere*, *accogliere*, sarà qui meglio traducibile riconoscendogli il senso di *accogliere*. Infatti, se si intende ἔλαβον nel senso puramente materiale di «prendere», il testo diventa inutilmente ridondante: l’atto di prendere è infatti già espresso da αἴρω, e quindi poteva tranquillamente essere omesso, lasciando subito posto allo ἔδησαν («lo avvolsero») ... Così la scelta lessicale non appare più narrativamente ridondante, se l’atto esterno del «prendere» in realtà significa una disposizione interiore, una recezione accogliente nella fede qui espressa testualmente e pubblicamente. Nicodemo – con Giuseppe d’Arimatea – «viene», e entrambi, «prendendone» il corpo, «accolgono» la rivelazione di Gesù [n. 106: Il senso forte di λαμβάνω può essere qui ravvisato, con presumibile valore teologico analogo a 1,11: «ma a quanti l’accolsero diede il potere di diventare figli di Dio...»]. Nicodemo, precedentemente rimproverato di mancata accoglienza della testimonianza di Gesù (3,11), sotto la croce perviene insieme a Giuseppe all’effettiva accoglienza del Messia Gesù (analogo ἔλαβεν per il Discepolo Amato che in 19,27 «accoglie» la Madre di Gesù), che si traduce nel conferirgli sepoltura regale” (i corsivi sono dell’autore).

con una "petizione" che dichiara implicitamente il suo dissenso sulla decisione dei capi dei Giudei e del governatore stesso nei confronti di Gesù (19,38a), come pure il coraggio di esporsi davanti a tutti nel "prendere il corpo di Gesù" per prepararlo alla sepoltura (19,38h). Per Nicodemo si manifesta nell'enorme quantità di aromi che porta con generosità. Per entrambi è evidente nel fare tutto ciò che è necessario per la sepoltura: "prendere", "legare" e "deporre Gesù" nel "sepolcro nuovo" (19,40-42). Per ambedue inoltre l'aver toccato un cadavere comporta il disagio di un cambiamento importante: rinunciare alla celebrazione normale della Pasqua e spostarla al mese seguente.

3) La terza differenza è tra questi discepoli e discepole, e quelli che avevano seguito Gesù in tutto il suo ministero, ma che durante la passione lo hanno abbandonato e lasciato solo, disperdendosi ciascuno per conto suo, εἰς τὰ ἴδια, come il maestro stesso aveva predetto (16,32). Solo le donne e il discepolo amato mostrano di essere stati forti nell'ora della prova e non essere stati condizionati dalla paura.

La profezia di Gesù – "E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me" (12,32) – trova il suo compimento nelle scene di entrambi i paragrafi: questi discepoli e discepole sono i primi ad essere stati attirati dal Crocifisso; ma forse si può dire che tale attrazione si sia manifestata più forte in Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo che prima erano stati meno coraggiosi[5].

4-5.5. Il discepolo amato da Gesù e noto al sommo sacerdote

Abbiamo già discusso riguardo all'identità del "discepolo amato" (§ 4.3.2) e siamo d'accordo con quanti lo identificano con "l'altro discepolo" di 18,15-16 (§ 3.3.1)[6]. Riguardo all'interpretazione complessiva di questa figura, la questione appare insolubile; da parte nostra propendiamo verso l'ipotesi che egli appartenga alla cerchia sacerdotale di Gerusalemme[7], ipotesi che da un lato può spiegare il suo

[5] Brown, *John II*, 959, afferma: "[The burial scene] is a continuation of the theme that once Jesus has been lifted up, he draws all men to himself (xii 32)"; cfr. Id., *Death of Messiah II*, 1019; Ellis, *Genius*, 278; Burge, *John*, 547. Auwers, "Nuit", 501, non è preciso nella sua osservazione quando indica Giuseppe e Nicodemo come i primi attirati da Gesù: "(12,32). Joseph et Nicodème sont les deux premiers juifs en qui se vérifie la parole de Jésus". A rigore di termini, si dovrebbe indicare piuttosto le donne e il discepolo amato come *i primi*. In un modo più generale possiamo però dire che ambedue i gruppi dei discepoli, descritti nei paragrafi BB', sono insieme i primi attirati dal Figlio dell'Uomo innalzato sulla croce.

[6] Alla luce di 20,2 (πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς) le due espressioni si possono tranquillamente applicare alla stessa persona. È da notare qui non solo l'aggettivo indefinito ἄλλος – superfluo se l'evangelista non volesse indicare il nesso tra entrambi i personaggi – ma anche l'articolo determinativo τόν che lo precede.

[7] Cfr. Grassi, *Secret Identity of the Beloved Disciple*, 56-64: "The Priestly Connection and Its Significance".

essere "conosciuto dal sommo sacerdote", dall'altro rende più forte il contrasto tra le due caratteristiche indicate dal titolo: un discepolo amato da Gesù e nello stesso tempo conosciuto dal sommo sacerdote.

Per la sua identità sacerdotale e quindi per la sua presenza a Gerusalemme possiamo ipotizzare una sua familiarità con Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, fondata sul rapporto con lo stesso maestro. Tutt'e tre inoltre sono, sotto un certo aspetto, discepoli "di nascosto", anche il discepolo amato[8], ma con ben diversa motivazione, come vedremo.

Anzitutto notiamo due fatti. *Il primo* è che si tratta del "discepolo che Gesù amava"[9], per cui possiamo pensare che avesse un particolare accesso al cuore del maestro, come emblematicamente è accennato dalla sua stessa posizione all'ultima cena (ἦν ἀνακείμενος ... ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ – 13,23) e di conseguenza una più profonda comprensione della sua persona[10]; in realtà lo ha accompagnato fedelmente insieme agli altri discepoli (18,1-3) e anche dopo l'arresto era deciso a stargli vicino, per cui lo "ha seguito" (18,15a) ed "è entrato con Gesù" (συνεισῆλθεν τῷ Ἰησοῦ), nel cortile della casa del sommo sacerdote (18,15c). *Il secondo fatto* è che il discepolo amato da Gesù era "conosciuto dal sommo sacerdote" (18,15b.16c). Proprio questa caratteristica gli ha dato la possibilità di entrare dentro la αὐλὴ τοῦ ἀρχιερέως e di farvi entrare anche Pietro (18,16). Per la stessa circostanza e attraverso amici – da cercare tra i "molti capi" che credevano in Gesù (12,42), come Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo – ha potuto essere informato su quel raduno del Sinedrio che aveva deciso la morte di Gesù (11,47-53) e su altri argomenti.

Tra l'ultima cena e il Calvario la sua presenza è registrata solo in un altro episodio, durante la passione (18,15-16). Colpisce per due aspetti: il primo, di tipo narrativo, è la sua libertà di movimento nel palazzo del sommo sacerdote; il secondo, di tipo grammaticale, è l'assenza dell'articolo nella sua designazione (ὁ) ἄλλος μαθητής (18,15a).

Il primo aspetto. Mentre Pietro, visto come un estraneo, è interrogato sul suo discepolato e risponde con un rinnegamento, il discepolo amato va avanti liberamente, all'interno del cortile, seguendo Gesù, senza che nessuno gli chieda nulla. Il motivo dato da Gv è uno solo, ripetuto due volte (18,15b.16c): perché "era conosciuto dal sommo sacerdote". Era conosciuto come sacerdote, secondo la

[8] Quest'affermazione, già citata in § 3.3.1, è presa da Knabenbauer, *Commentarius*, 528: "occulte, sicut Nicodemus et Ioseph ab Arimatea, fuerit discipulus Iesu", logicamente legata con il contesto narrativo della pericope 18,15-27.

[9] Anche se non è da escludere che già in 1,35-39 si tratti di lui (con il risultato che egli sarebbe presente sulla scena evangelica sin dall'inizio dell'opera giovannea), solo in 13,23 per la prima volta si parla di εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ... ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, titolo che poi ritorna in 19,26; 20,2; 21,7.20: in tutto cinque volte. Prima di vederlo "presso la croce" (19,26) lo incontriamo nel cenacolo (13,23), nella scena dell'arresto di Gesù e nell'annesso episodio in cui – dopo essere entrato nella αὐλή del sommo sacerdote – vi fa entrare anche Pietro (18,15-16).

[10] Oltre alla confidenza di cui abbiamo un esempio all'ultima cena (13,25-26) non possiamo non immaginare anche altre spiegazioni fattegli personalmente da Gesù.

suddetta ipotesi, ma certamente – questo è il punto da notare – non era conosciuto quale discepolo di Gesù. Di qui la somiglianza con gli altri due personaggi: anche di lui in questo caso si potrebbe dire che è un discepolo κεκρυμμένος (19,38d). Ci si può domandare perché il discepolo amato non si sia manifestato come discepolo di Gesù. La risposta, pensiamo, non è "la paura dei Giudei" come per Giuseppe (19,38d), nè "l'amore della gloria degli uomini piuttosto che della gloria di Dio" come per "molti capi" (12,43)[11], ma *la prudenza*: non svela la sua identità di fronte agli avversari di Gesù e dei suoi discepoli per non aumentarne l'ostilità, e inoltre per poter essere testimone degli avvenimenti[12] e per non porre intralci al maestro nella realizzazione del piano divino[13]. Quando invece venne il momento decisivo in cui il maestro era condotto alla crocifissione, quando cioè stava per accadere il "segno" dell'innalzamento preannunciato da Gesù (3,14; 8,28 e 12,32), allora uscì allo scoperto e manifestò senza esitazione la sua adesione a lui "stando presso" la sua croce (παρεστῶτα ... τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ – 19,25a.26b). La prudenza quindi è stata il suo criterio nel discernere "quando, dove e come" palesare la sua identità di discepolo di Gesù[14].

Il secondo aspetto. È una vera *crux interpretum*: da un lato l'assenza dell'articolo nel sintagma (ὁ) ἄλλος μαθητής, confermata nel corso della critica testuale (§ 3.1.2), suggerisce che quell'indeterminato ἄλλος μαθητής non si identifichi con il discepolo amato, che in 20,2 si abbina con lo stesso sintagma, ma accompagnato dall'articolo determinativo: τὸν ἄλλον μαθητήν; dall'altro sembra innegabile che la designazione semplice, ἄλλος μαθητής (18,15a), equivalga a quella doppia: τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (20,2) o ancora: ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (21,7; cfr. ὁ δὲ μαθητὴς ἐκεῖνος – 18,15b). A conferma di questa equivalenza è da notare che i testi (con e senza articolo) vedono strettamente uniti i due discepoli, Pietro e "l'altro discepolo", sia presso la casa del sommo sacerdote (18,15), sia nella corsa verso il sepolcro (20,2), sia presso il lago di Tiberiade (21,7); si può anzi allargare l'osservazione notando che i due sono sempre insieme in tutti i testi in cui torna la designazione "il discepolo che Gesù amava", eccetto in 19,26. Se dunque in 18,15a manca l'articolo, pensiamo che il fenomeno abbia questa spiegazione: l'autore ha costruito la pericope 18,15-27 in modo tale da *non distrarre il lettore* con dati che

---

[11] Considerando il fatto che manca qualsiasi parola a sfavore del discepolo amato o dell'altro discepolo nell'opera giovannea, non si può sostenere che il suo agire "di nascosto" sia frutto della paura o della ricerca del proprio tornaconto.

[12] Fatti altrimenti nascosti al resto dei discepoli, come l'interrogatorio cui Gesù è stato sottoposto dal sommo sacerdote.

[13] Un esempio d'inciampo al compimento della missione di Gesù era il gesto violento di Pietro, il colpo di spada: "Il calice che il Padre mi ha dato, non dovrò berlo?" (18,10-11).

[14] Il comportamento del discepolo amato può essere un esempio per i cristiani nei paesi dove sono *perseguitati* per la loro fede. Non necessariamente devono andare in piazza a gridare la loro identità, ma essere pronti a confessare la propria adesione al Cristo appena è necessario, anche a rischio della vita.

potrebbero destare meraviglia[15]. Giovanni non voleva sviare l'attenzione del lettore dai personaggi principali di quel racconto (Pietro, Gesù e il sommo sacerdote) con la notizia sorprendente che il discepolo amato – a lui si penserebbe subito se vi fosse l'articolo ὁ – aveva una qualche familiarità con il sommo sacerdote. L'evangelista ha quindi evitato *intenzionalmente* l'uso dell'articolo determinativo in 18,15a, velando così per un momento la vera identità di quel discepolo misterioso e suggerendo che egli *non* era da identificare con quello "amato". Questi, che aveva poggiato la testa sul petto del maestro, con la sua comparsa in casa del sommo sacerdote dove si muove a suo agio, avrebbe potuto dare al lettore l'impressione di collaborare con la cerchia di coloro che perseguitavano Gesù; d'altra parte quando lo ritrovano presso la croce quelli che erano in casa del sommo sacerdote – sul Calvario secondo Gv 19,21 e i Sinottici (Mc 15,31; Mt 27,41) sono presenti anche "i sommi sacerdoti" – si saranno certamente meravigliati di "quel discepolo", come di Giuseppe d'Arimatea e di Nicodemo, che con la loro presenza e la loro azione rendevano a Gesù l'onore più alto, quale loro maestro e re messianico. Il lettore del QV, invece, giunto al versetto 20,2, dopo aver visto la scena della sepoltura, non sarà più meravigliato dal fatto che il discepolo amato possa essere "conosciuto dal sommo sacerdote". Se Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, i capi del popolo e i membri del Sinedrio, si sono manifestati come veri discepoli di Gesù, che cosa ostacola di convalidare una simile caratterizzazione riguardante anche il discepolo amato?

Circa Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo e il loro rapporto col discepolo amato vorremmo aggiungere una considerazione, ispirata non solo dal parallelismo dei paragrafi BB', ma anche dalla logica della narrazione. Se, come abbiamo sostenuto alla fine del capitolo quinto, è ben probabile che ambedue i personaggi siano stati testimoni oculari degli avvenimenti svoltisi sul Calvario, si può pensare che ad uscire dall'ombra e a venire allo scoperto abbia contribuito anche l'esempio del discepolo amato, che supponiamo a loro ben noto. Non solo *la gloria della croce*, quindi, ma anche *la testimonianza* di quel discepolo e delle donne, presenti ai piedi del loro maestro crocifisso, li ha incoraggiati a mostrare pubblicamente di essere anche loro veri discepoli di Gesù[16].

[15] Qui supponiamo che si tratti di un *first time reader*. Questo concetto – tanto importante nel *narrative criticism* – impedisce di utilizzare nell'analisi di un testo i dati provenienti da quello seguente (cfr. Powell, *Narrative*, 19; Broccardo, *Fede emarginata*, 18). Nel nostro caso 13,23 ("uno dei suoi discepoli, quello che Gesù amava") precede 18,15 ("altro discepolo", senza articolo), mentre 20,2 (dove si ha l'equivalenza tra "l'altro discepolo" e "quello che Gesù amava") segue il racconto della passione: secondo la suddetta regola, quindi, occorre lasciare incerto il sintagma di 18,15a senza servirsi della spiegazione di 20,2.

[16] Brown, *John II*, 959, afferma: "The testimony that the Beloved Disciple gives about the flow of blood and water ... was directed to all those who have faith in Jesus. But perhaps in the Conclusion [= the burial of Jesus] John is turning his attention to another type of believer, exemplified in Joseph and Nicodemus". Tra i destinatari della finale ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε (19,35e) sarebbero inclusi anche Giuseppe e Nicodemo, nei quali la fede sarebbe ancora inadeguata e quindi sarebbero invitati a credere veramente.

4-5.6 Conclusione

Questo capitolo, pur nella sua brevità – ha preso in esame solo due paragrafi paralleli, BB' – mostra l'identità discepolare con ricchezza di dati.

1) Non tutti i seguaci di Gesù sono esplicitamente denominati discepoli: lo sono solo "il discepolo amato" e Giuseppe d'Arimatea. Questo fatto fa emergere con chiarezza che più del nome è importante la realtà, cioè la sequela effettiva e fedele del maestro, fin presso la croce, il luogo della prova suprema. Tale sequela costituisce l'elemento essenziale dell'essere "discepoli" di Gesù.

2) Di una sequela fedele sono testimoni soprattutto le donne, le discepole. Sono loro (quattro su cinque presenti) che mettono in luce nel Crocifisso l'identità di "maestro": all'inizio del suo ministero pubblico erano cinque uomini (Gv 1), alla fine sono quattro donne più il discepolo amato. Tra le donne ha un posto eminente "la sua madre", discepola del Figlio e madre di tutti i discepoli che le sono dati come figli.

3) A questi cinque, che hanno una posizione distinta sotto la croce (B), si devono aggiungere gli altri due in azione presso il sepolcro (B'): solo Giuseppe d'Arimatea ne ha il titolo, ma anche Nicodemo si dimostra tale con il suo gesto generoso. Possiamo anzi affermare che in lui la manifestazione dell'identità discepolare avviene in modo esemplare mediante parole (di Giuseppe non è riportata nessuna parola) e opere, con un crescendo in tre tappe: alle parole ancora solo di domanda del primo incontro (Gv 3), è passato all'intervento enunciativo e coraggioso nella festa delle capanne (Gv 7) e, sul Calvario, all'opera che sigilla davanti a "molti Giudei" (19,20), non solo al Sinedrio, la sua adesione a Gesù, che col segno degli aromi riconosce suo maestro e re messianico.

4) Sotto la croce e presso il sepolcro la testimonianza dei discepoli è passata per tutti dalla dimensione privata a quella pubblica. È diventata una testimonianza comunitaria, che vede insieme le discepole e il discepolo amato, da una parte, e i due notabili dall'altra; la struttura del testo giovanneo, che ci dà la possibilità di una *lettura parallela* dei paragrafi BB', unisce i due gruppi di discepoli in una *comunità completa* di cui è simbolo il numero *sette* (5+2=7), anche se ancora in germe, a livello di segno[17].

---

[17] In questo contesto è interessante notare che nel QV il verbo πιστεύω assume molto spesso il numero plurale, come a mostrare che la fede in Gesù è chiamata a passare dalla dimensione personale a quella comunitaria, ecclesiale. Qui di seguito citiamo alcuni testi più significativi che nel contempo sottolineano il fatto che la fede non raramente nasce grazie alla testimonianza di uno che crede: "Egli venne come testimone per dare testimonianza alla luce, perché *tutti credessero* per mezzo di lui" (1,7); "*Molti* Samaritani di quella città *credettero* in lui per la parola della donna, che testimoniava: «Mi ha detto tutto quello che ho fatto»" (4,39); "perché *molti Giudei* se ne andavano a causa di lui e *credevano* in Gesù" (12,11); "Non prego solo per questi, ma anche per *quelli che crederanno* in me mediante la loro parola: perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché *il mondo creda* che tu mi hai mandato" (17,20-21); "Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera; egli sa che dice il vero, perché *anche voi crediate*" (19,35); "Gesù gli disse: «Perché

5) La comunità dei discepoli, che sotto la croce e presso il sepolcro sono uniti nel dimostrare fede e amore verso Gesù, è una realizzazione della *familia Dei* prospettata nel prologo. Qui (1,11-12) "quanti lo hanno accolto, quanti credono nel suo nome" sono chiamati "figli di Dio"; dalla croce Gesù proclama tutti i discepoli, compresi Giuseppe e Nicodemo[18], rappresentati dal discepolo amato, "figli" di sua madre e quindi suoi fratelli (19,26-27).

Nella conclusione del capitolo 2-3 abbiamo notato l'immagine negativa dei discepoli che emergeva dagli ultimi paragrafi del primo dittico (X'Y'); in questa conclusione invece relativa a due paragrafi del terzo dittico (BB') possiamo vedere l'immagine positiva dei discepoli di Gesù. Allargando lo sguardo a tutto il primo dittico, si estende anche l'immagine negativa dei discepoli: uno tradisce il maestro, l'altro lo rinnega, quasi tutti poi scompaiono dalla scena; nei nostri due paragrafi paralleli la testimonianza delle donne e del discepolo amato, come pure quella di Giuseppe d'Arimatea e di Nicodemo, danno l'idea che l'ultima parola dei seguaci di Gesù è positiva. Ci sono discepoli fedeli, che accompagnano il maestro dalla Galilea fino al Calvario, fino alla morte e fino alla sepoltura. Il loro agire nella prova suprema è il luogo in cui Gesù si rivela come vero Maestro e Re messianico.

---

mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e *hanno creduto*!» (20,29); "Gesù, in presenza dei suoi discepoli, fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. Ma questi sono stati scritti perché *crediate* che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome" (20,30-31).

[18] Munro, "Pharisee", 727: "Nicodemus and Joseph, in a very literal sense, are among those in Israel who «received» (ἔλαβον) Jesus. In terms of John 1:12-13 they thereby qualify as persons who become children of God"; Campbell, *Kinship*, 151: "It is a member of his fictive family, Joseph of Arimathea, who requests his body, and Nicodemus, another fictive kin, who assists Joseph with the kingly anointing and burial".

6. Visione complessiva

Siamo giunti alla parte conclusiva della dissertazione, dove intendiamo cogliere i frutti delle analisi svolte finora, relative alla *prova* del discepolo e alla corrispondente *rivelazione* del maestro. Diversamente dalle Parti Prima e Seconda, quest'ultima consta di un solo capitolo, il finale, indicato col numero 6, benché in realtà sia l'ottavo, se si tiene conto dei due "intermedi" 2-3 e 4-5.

6.1. La prova del discepolo e la rivelazione del Maestro in Gv (eccetto 18–19)

Prima di esaminare il racconto della passione, che costituisce il testo privilegiato sul tema dei discepoli nell'ora della prova, è utile vederne il contesto più ampio, dato dalle non poche scene di difficoltà distribuite in tutto il QV. In genere è Gesù stesso che provoca una situazione di perplessità mentre trasmette il suo messaggio mediante parole e opere; la reazione dei discepoli offre l'occasione di una più profonda rivelazione del maestro. Qui di seguito elenchiamo i testi sui quali si è soffermata la nostra attenzione, commentati in modo succinto, senza esaminarne tutti gli aspetti (delimitazione, *critica textus*, ecc.). Lo scopo è quello di mostrare che il tema della prova, che emerge in modo eminente nella passione, in realtà attraversa tutto il Vangelo.

6.1.1. Gv 1,35-51: la chiamata dei primi cinque discepoli

Per i primi cinque discepoli – Andrea, Simon Pietro, Filippo, Natanaele e un quinto, anonimo – il momento della chiamata è una circostanza in cui devono prendere una decisione circa la persona di Gesù. Ai primi due che si presentano Gesù richiede che esprimano il loro desiderio: "Che cosa cercate?" (1,38); a Simone figlio di Giovanni cambia il nome, segno che il discepolo deve accettare la nuova identità datagli dal maestro (1,42); a Filippo rivolge con autorità l'invito: "Seguimi!" (1,43). Questo imperativo, come le altre parole di Gesù – "venite e vedrete" (1,39) – mettono i discepoli di fronte a una scelta: continuare il cammino percorso fin allora o seguire il nuovo maestro. Ma la scoperta della sua identità – "Abbiamo trovato il Messia" (1,41), "Abbiamo trovato colui di cui parlano Mosé nella Legge e i profeti" (1,45) – porta i primi quattro discepoli a decidere senza problemi. In difficoltà è invece il quinto, che vede un contrasto tra i titoli altissimi dati al maestro

e la sua umile provenienza nazaretana. La prova in cui si trova Natanaele dà a Gesù l'occasione di rivelare la sua straordinaria conoscenza: "Io ti ho visto quando eri sotto l'albero di fichi" (1,48). Questo fatto vince lo scetticismo del nuovo discepolo, che si rivolge a Gesù con una dichiarazione superiore alle altre: "Rabbì, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re d'Israele!" (1,49). La prova si risolve in un crescendo di adesione.

6.1.2. Gv 2,1-11: il miracolo a Cana di Galilea

Il primo "segno", compiuto da Gesù a Cana, vede presenti anche i discepoli: "Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli". Anche loro sono partecipi della prova che ha coinvolto tutti i commensali – gli sposi, la madre di Gesù, i servi e colui che dirigeva il banchetto – quando "venne a mancare il vino" (2,3). Che anche per loro sia stata una prova è implicito nella conclusione della scena: "Egli manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui" (2,11). La fede è la risposta a Gesù, che con il miracolo ha superato la situazione difficile rivelando "la sua gloria" (2,11).

6.1.3. Gv 2,13-22: la purificazione del tempio

Alla purificazione del tempio e alla successiva disputa tra Gesù e i Giudei erano presenti anche i discepoli, che alla fine "credettero" in lui (2,22). Era certamente una prova per loro assistere al gesto e alla parola con cui Gesù si opponeva energicamente ai trafficanti che trasformavano la casa di Dio in un mercato: gesto e parola ricordavano l'autorità dei profeti. A questo si univa il coraggio di sfidare i capi dei Giudei: sembrava che parlasse della distruzione del magnifico tempio erodiano – come hanno frainteso i suoi interlocutori (2,20) – invece alludeva al tempio del suo corpo, riferendosi a quel "triduo" (2,19), in cui il suo ministero sarebbe terminato con la morte e la risurrezione. Come per i Giudei, anche per i discepoli queste parole di Gesù, unite alla cacciata dei venditori dal tempio, non erano facili da capire; non è venuta meno però la loro fiducia nel maestro, di cui comprenderanno parole e opere solo dopo la risurrezione, quando interpreteranno l'avvenimento nella fede: "i suoi discepoli si ricordarono ... e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù" (2,22).

6.1.4. Gv 3,1-21: l'incontro di Gesù con Nicodemo

L'incontro notturno di Gesù con Nicodemo sarà preso in esame in seguito (§ 5.3.3). Qui accenniamo soltanto alla prova che costituì per questo "capo dei Giudei" l'affermazione dell'interlocutore: "In verità, in verità io ti dico, se uno non nasce dall'alto / di nuovo (ἄνωθεν), non può vedere il regno di Dio" (3,3). La ripetuta domanda di Nicodemo – "Come è possibile questo?" (3,4.9) – esprime la sua

difficoltà e dà a Gesù l'opportunità di pronunciare il suo discorso di rivelazione sulla nascita da acqua e Spirito, sull'innalzamento del Figlio dell'uomo, ecc. (3,3.5-8.10-21).

6.1.5. Gv 4,4-42: l'incontro di Gesù con la samaritana

Nel colloquio di Gesù con la samaritana c'è una prova sia per la donna sia per i discepoli. Per la donna la prova si ripete ad ogni passo del dialogo condotto da Gesù: nel fatto stesso che lui, giudeo, le chieda da bere (4,7), nell'inversione delle parti per cui lui offre da bere a lei (4,10), nello svelarle il numero dei suoi mariti (4,18), nella indicazione del luogo di culto (4,23-24). Anche i discepoli sono messi alla prova per vari motivi: il fatto che il maestro parli con una donna (4,27), il rifiuto di mangiare ("io ho un cibo che voi non conoscete" [4,32]; "I discepoli si domandavano l'un l'altro" [4,33]), le metafore della semina e della mietitura con cui Gesù parla della missione sua e dei discepoli (4,35-38). Le affermazioni di Gesù creano difficoltà; la donna e i discepoli reagiscono con le loro domande, a cui Gesù risponde rivelando titoli sempre più alti: è un uomo "affaticato" (4,6), un "giudeo" (4,9), "più grande del nostro padre Giacobbe" (4,12), un "profeta" (4,19), "il Messia" (4,25-26) "il salvatore del mondo" (4,42), l'inviato del Padre: "Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera" (4,34).

6.1.6. Gv 6,1-71: il discorso sul pane vivo

In occasione di una Pasqua (6,4) Gesù mette sia i Giudei sia i discepoli davanti a una grande prova: non ci soffermiamo sui primi, ma solo sui discepoli.

- *La moltiplicazione dei pani*. L'evangelista individua la prova nella domanda di Gesù a Filippo: "Diceva così per metterlo alla prova; egli infatti sapeva quello che stava per compiere" (6,6). Occorre considerare la domanda provocatoria di Gesù ("Dove potremo comprare il pane" [6,5]), la risposta di Filippo ("Duecento denari di pane non sono sufficienti" [6,7]), la cifra dei presenti ("circa cinquemila uomini" [6,10]) e le risorse disponibili ("cinque pani d'orzo e due pesci" [6,9]) per valutare la consistenza della prova: le persone sono tante, le disponibilità irrisorie. I discepoli hanno colto la grandezza del problema che grava su Gesù, responsabile di quel raduno[1]; erano quindi preparati a vedere nella sovrabbondante moltiplicazione dei pani e dei pesci un "segno" che rivelava la sua potenza (6,14).
- *La traversata del lago*. La situazione dei discepoli è minacciosa: di notte, sulla barca, nel lago agitato da un forte vento. Il pericolo è serio perché Gesù è assente, è rimasto "sul monte, lui solo" (6,15); ma la prova si aggrava quando, camminando sul mare, "si avvicina alla barca" come un fantasma (6,19). Più grande è la "paura", più

[1] La prima persona plurale ("potremo") si riduce alla terza persona singolare ("compiva"): "lo seguiva una grande folla, perché vedeva i segni che compiva sugli infermi" (6,3.5).

confortante è poi la costatazione della sua presenza: "Sono io, non abbiate paura!" (6,20). Gesù si rivela come fonte di sicurezza.

- *Il discorso nella sinagoga di Cafarnao*. Gesù rivela due aspetti della sua identità, che con termini attuali chiameremmo l'incarnazione e l'eucaristia: "Io sono il pane disceso dal cielo" (6,41), "Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo" (6,51). Tale rivelazione è una prova che sfida la mente umana: accettarla è possibile solo per un dono "concesso dal Padre" (6,65). I Giudei rispondono con la mormorazione (6,41) e "un'aspra discussione" (6,52). Ma anche la reazione dei discepoli è fallimentare: "Molti dei suoi discepoli, dopo aver ascoltato, dissero: «Questa parola è *dura*! Chi può ascoltarla? Gesù, sapendo dentro di sé che i suoi discepoli *mormoravano* riguardo a questo, disse loro: «Questo vi *scandalizza*? ... Da quel momento molti dei suoi discepoli *tornarono indietro e non andavano più con lui*" (6,60-61.66). Gesù, invece di sminuire la verità e renderla più accettabile, la ribadisce con fermezza mostrandosi disposto a perdere anche i discepoli più vicini: "Volete andarvene anche voi?" (6,67). La prova raggiunge il culmine; solo alcuni la superano e accolgono questa rivelazione. Di loro si fa portavoce Simon Pietro: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna e noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio" (6,68-69).

6.1.7. Gv 9,1-41; 11,1-44: il cieco nato e Lazzaro

Accostiamo le due scene della guarigione del cieco nato e della risurrezione di Lazzaro perché ambedue all'inizio presentano, possiamo dire, la teologia della prova: la visione dell'AT che connette malattia/morte e peccato, di cui si ha un'eco nella domanda dei discepoli nel caso del cieco nato, è superata dalle parole di Gesù che fanno di quelle situazioni il luogo dove si rivela l'intervento potente di Dio. Ecco nel primo caso la domanda dei discepoli e la risposta di Gesù: "Passando, vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?» Rispose Gesù: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è *perché in lui siano manifestate le opere di Dio*»" (9,1-3). Nel secondo caso Gesù aspetta che l'amico Lazzaro muoia – "Quand'ebbe dunque sentito che era malato, si trattenne due giorni nel luogo dove si trovava" (11,6) – perché quella situazione estrema diventi più chiaramente un luogo di rivelazione della gloria di Dio: "Le sorelle mandarono dunque a dirgli: «Signore, ecco, il tuo amico è malato». All'udire questo, Gesù disse: «Questa malattia non è per la morte, ma *per la gloria di Dio, perché per essa il Figlio di Dio venga glorificato*»" (11,3-4). In realtà quella malattia ha portato alla morte, ma non definitiva, bensì come condizione della risurrezione. La cecità e la morte danno a Gesù l'occasione di manifestare la sua potenza, di compiere le opere che il Padre gli ha dato di fare per la sua gloria e come testimonianza che lui lo ha mandato (5,36). L'incomprensione dei discepoli circa la cecità/morte e le loro domande danno invece a Gesù l'occasione di spiegare il significato della guarigione/risurrezione.

6.1.8. Gv 12,12-19: l'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme

La scena dell'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme presenta una prova non solo per i farisei che si sentono contrariati dall'esaltazione messianica di Gesù – "Vedete che non concludete nulla? Ecco che il mondo gli è andato dietro!" (12,19) – ma anche per i discepoli: "Sul momento i suoi discepoli non compresero queste cose; ma quando Gesù fu glorificato, si ricordarono che questo era stato scritto di lui e questo gli avevano fatto" (12,16). Il superamento della prova qui, come in occasione della purificazione del tempio, è postuma, avviene dopo la risurrezione.

6.1.9. Gv 13,1–17,26: il discorso d'addio

Il discorso d'addio, seguito dalla preghiera di Gesù, costituisce un testo unitario, a se stante e differente, per vari aspetti, dalle altre parti del QV: Gesù parla con suoi discepoli per ben cinque capitoli; il luogo dell'azione non cambia[2]. Accenneremo solo ad alcuni momenti in cui i discepoli sono messi di fronte a qualche difficoltà.

6.1.9.1. Gv 13,1-20: la lavanda dei piedi

Il gesto di Gesù mette Pietro in grave difficoltà: "Signore, tu lavi i piedi a me?" (13,6)[3]. L'incomprensione del discepolo è indicata esplicitamente da Gesù: "Quello che io faccio, tu ora non lo capisci" (13,7), ed è implicita nella domanda rivolta agli altri: "Capite quello che ho fatto per voi?" (13,12). È un gesto che mette alla prova tutti e dà a Gesù l'opportunità di spiegarlo. Così rivela le dimensioni impreviste di quei titoli con cui i discepoli si rivolgono a lui: "Il Signore e il maestro" (13,13-14). Con un "esempio" rivela loro che l'amore si esprime attraverso l'umiltà del servizio. I discepoli dovranno imitarlo: "anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri" (13,14-15). Lasciarsi lavare i piedi significa per Pietro accettare questo gesto di Gesù, riconoscere la sua umiltà e prepararsi a vederne una rivelazione molto più profonda nella passione. Accettazione e imitazione sono condizioni necessarie per "essere in comunione" con Gesù (13,8).

---

[2] Non intendiamo entrare nella questione della finale del capitolo 14: "Alzatevi, andiamo via di qui" (14,31); consideriamo la fine del capitolo 17 come fine dell'ultima cena, e 18,1 come passaggio al racconto della passione: "Dopo aver detto queste cose, Gesù uscì con i suoi discepoli".

[3] La domanda retorica in bocca a Pietro (qui precisamente: *interrogatio* = ἐρώτημα) comporta l'espressione di una *admiratio* (cfr. Lausberg, *Handbuch*, § 768) e nel contesto delle parole seguenti ("Tu non mi laverai i piedi in eterno!" – 13,8), rappresenta anche un *acrius imperandi genus* (*Ibid.*).

6.1.9.2. Gv 13,21-30: la predizione del tradimento di Giuda

Le parole di Gesù (13,21.26) mettono evidentemente alla prova i discepoli: "Si guardavano l'un l'altro, non sapendo bene di chi parlasse" (13,22: la difficoltà è indicata dal caratteristico verbo ἀπορούμενοι, corradicale del noto sostantivo "aporia"). Pietro chiede la mediazione del discepolo amato per sapere di chi si tratta (13,24-25). Ma anche dopo l'indicazione di Giuda Iscariota (13,26), non comprendono il significato delle parole che Gesù dice al traditore (13,27-29), che saranno chiarite dall'azione di Giuda stesso, che esce nella "notte" (13,30). La dialettica tra incomprensione dei discepoli e chiarimento di Gesù permette una nuova rivelazione: benché il maestro sia "profondamente turbato" (13,21) dal tradimento del discepolo, nel quale "è entrato Satana" (13,27), non gli toglie la libertà di agire contro di lui – "Quello che vuoi fare, fallo presto" (13,27) – e di compiere la sua opera tenebrosa (13,30). Il maestro non si difende, ma si consegna liberamente alla tragica libertà del discepolo.

6.1.9.3. Gv 13,31-38: la predizione del rinnegamento di Pietro

È dentro una pericope strettamente legata alla scena precedente, come risulta dal fatto che l'inizio di questa e la fine di quella formano una inclusione: "In verità, in verità io vi dico: uno di voi mi tradirà" (13,21), "In verità, in verità io ti dico: non canterà il gallo, prima che tu non mi abbia rinnegato tre volte" (13,38). Tradimento e rinnegamento hanno però un'origine molto diversa: quello deriva da Satana (13,2.27), questo dalla generosità umana che presume di sé senza seguire i tempi previsti da Gesù: "Dove io vado, tu *per ora* non puoi seguirmi; mi seguirai *più tardi*" (13,36). Il limite posto da Gesù non piace a Pietro, che reagisce con forza: "Signore, perché non posso seguirti ora? Darò la mia vita per te!" (13,37). Crede di poter contare sulle sue forze nel seguire Gesù durante la passione e di superare l'ora della sua prova con la sicurezza con cui il maestro affronta la prova della sua Ora, ma si sbaglia: Gesù si rivela come profeta che preannuncia al discepolo come andrà a finire se non ascolta le sue parole premonitrici (13,38).

6.1.9.4. Gv 14,1-24: le tre domande dei discepoli

In questa parte del discorso di addio incontriamo tre domande che interrompono il parlare di Gesù. Sono provocate da lui stesso, che come un pedagogo mette a prova i suoi discepoli; le loro domande gli danno l'occasione di ulteriori rivelazioni.

- Gesù dice: "E del luogo dove io vado, conoscete la via" (14,4). Esagera la conoscenza dei discepoli e così provoca la loro domanda. "Gli disse Tommaso: "*Signore, non sappiamo dove vai; come possiamo conoscere la via?*" (14,5). Il discepolo

ha colto subito la difficoltà e la esprime, dando l'occasione a Gesù di una rivelazione, che lo riguarda direttamente: per tutti i discepoli la meta è il Padre e la via è Gesù in persona: "Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me" (14,6).

- Più avanti Gesù fa un'affermazione troppo grande sulla conoscenza dei discepoli riguardo al Padre: "fin da ora lo conoscete e lo avete veduto" (14,7). Tali parole suppongono che i discepoli abbiano compreso a fondo l'identità e la missione di Gesù; ma non è così, per cui Filippo dice: "*Signore, mostraci il Padre e ci basta*" (14,8). Gesù coglie anche questa occasione per fare un passo avanti decisivo nella rivelazione del suo rapporto col Padre: "Chi ha visto me, ha visto il Padre" (14,9).
- Dopo aver parlato tante volte della sua missione nel mondo – ad esempio, alla fine del suo ministero pubblico ha detto: "Io sono venuto nel mondo come luce" (12,46) – ora invece sembra riferirsi a un rapporto più ristretto e personale: "Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete" (14,19) e più avanti: "io lo amerò e mi manifesterò a lui" (14,21). Perciò Giuda, non l'Iscariota, gli chiede: "*Signore, come è accaduto che devi manifestarti a noi, e non al mondo?*" (14,22). La difficoltà sta per il discepolo in questa apparente virata della missione del maestro. A prima vista sembra che Gesù non risponda a tono, perché non riprende la distinzione fatta dall'interlocutore tra il mondo e i discepoli, come se fossero differenti destinatari della sua missione. In realtà risponde in modo preciso, superando tale distinzione e portando il discepolo in profondità: la sua missione è universale, riguarda il mondo inteso come totalità degli uomini, a cui si riferisce con le espressioni generali: "Se uno ... chi ... ". Non è cambiato il destinatario, dunque, ma è indicata la mèta della missione di Gesù, la comunione con Dio, la sua inabitazione in noi: "In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre mio e voi in me e io in voi" (14,20). Tutti gli uomini sono invitati a questo rapporto personale con Gesù e con il Padre: "Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui" (14,23).

6.1.9.5. Gv 16,16-33: Gesù parla dei discepoli, del Padre e di sé

"*Un poco e non mi vedrete più; un poco ancora e mi vedrete*" (16,16)[4]. È un enigma che mette a prova l'intelligenza dei discepoli: "Allora alcuni dei suoi discepoli dissero tra loro: «Che cos'è questo che ci dice ... Dicevano perciò: «Che cos'è questo 'un poco', di cui parla? Non comprendiamo quello che vuol dire»" (16,17-18). L'incomprensione è ripetuta tre volte: due dai discepoli e una dal maestro (16,19). Gesù non dà una spiegazione in termini reali, dicendo ad esempio: Ancora poche ore sono con voi, poi non mi vedrete più perché mi metteranno in croce e nel sepolcro, ma poi mi rivedrete perché risorgerò e mi mostrerò a voi. Scioglie invece l'enigma gradualmente, in tre momenti e non completamente.

[4] Cfr. Giurisato, "Gv 16,16-33".

a. Parla dei discepoli. Gesù annuncia i due momenti del "non vedere" e del "rivedere" con la metafora della partoriente, che prima passa per i dolori del parto e poi gode per la nascita del figlio: "Così anche voi, ora, siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà" (16,22). Gesù evita di parlare di sé apertamente; preferisce parlare dei discepoli, della loro tribolazione e gioia futura. Così comprendono un po' meglio l'avvenire che li attende, ma non arrivano a capire che Gesù sta annunciando i due tempi della sua Ora, la morte e la risurrezione, che sono alla base del non vedere e del rivedere, del loro dolore e della loro gioia.

b. Parla del Padre. In seguito Gesù dirà: "Verrà l'ora in cui non vi parlerò più in similitudini, ma apertamente vi parlerò del Padre" (16,25). Il soggetto del verbo parlare, ἀπαγγέλλειν (non ἀναγγέλλειν, che ha per soggetto lo Spirito Santo: 16,13-15) è Gesù. La domanda è ovvia: quando parlerà del Padre se sta per andarsene? La risposta è che ne parlerà con i fatti: nella sua Ora mostrerà la sua obbedienza al Padre che lo ha mandato, compiendo fino in fondo l'opera che gli ha affidato (17,4). Per il lettore del Vangelo, questo è un altro passo nella soluzione dell'enigma, che per i discepoli resta ancora tale. Eppure dicono: "Ecco, ora parli apertamente ... Ora sappiamo che tu sai tutto" (16,29-30).

c. Parla di sé. "Rispose loro Gesù: «*Ecco, viene l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto suo e mi lascerete solo*»" (16,31-32). Questo terzo passo nella soluzione dell'enigma coincide con "l'ora" in cui i discepoli saranno messi alla prova più grande e reagiranno in modo negativo con l'abbandonare Gesù: "vi disperderete ... e mi lascerete solo". È un chiaro accenno alla scena dell'arresto presso il Getsemani. Qui si realizzerà una parte dell'enigma: "Un poco e non mi vedrete più". L'altra parte sta nelle parole di consolazione di Gesù: "Ma io non sono solo[5], perché il Padre è con me" (16,32). Il Padre accompagna Gesù nella morte e nella risurrezione: i discepoli non lo vedranno nella morte, ma lo rivedranno dopo la risurrezione. La soluzione dell'enigma non è completa, ma vi sono elementi importanti, che gravitano intorno alla "vittoria" finale di Gesù. Il maestro parla di sé e dei discepoli, delle loro future "tribolazioni", ma anche della "pace" e del "coraggio" che devono avere in lui, vittorioso sul mondo: "Vi ho detto questo perché abbiate pace in me. Nel mondo avete tribolazioni, ma abbiate coraggio: io ho vinto il mondo!" (16,32-33).

6.1.10. GV 20,1-10: PIETRO E IL DISCEPOLO AMATO PRESSO LA TOMBA

La mattina di Pasqua Maria Maddalena è posta di fronte a una grande prova – la tomba vuota – prova, di cui lei fa subito partecipi Pietro e il discepolo amato: "Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!" (20,2). La prova è aggravata dalla interpretazione errata del fatto, come asportazione del corpo di Gesù. I due discepoli "corrono" (20,4) a fare una verifica, costatano la

[5] In Gv Gesù in croce non grida come nei Sinottici (Mc 15,34; Mt 27,46): "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"

disposizione delle vesti e l'assenza del corpo di Gesù. Ma come si interpreta tutto questo? Il discepolo amato entra per secondo, ma comprende per primo: "Vide e credette" (20,8). L'assenza del corpo di Gesù non si spiega con l'asportazione per opera di avversari: la tomba vuota è un luogo di rivelazione di Gesù, dove si comprendono i suoi annunci profetici, basati sulla Scrittura, che "doveva risorgere da morte" (20,9). Davanti a quella tomba Gesù si rivela loro come Profeta, come Signore che vince la morte, come il Vivente.

6.1.11. Gv 20,11-18: Maria Maddalena incontra il Risorto

La mattina di Pasqua riserva ancora una prova per la Maddalena, che ritorna al sepolcro. Mentre dei due discepoli è detto che avevano visto nella tomba vuota il compimento della Scrittura e delle parole di Gesù che "doveva risorgere da morte" (20,9), di lei invece è scritto che "piangeva" (20,11). Non uscirà dalla prova col ricordo della Scrittura, ma per via di incontri personali. Prima con i due angeli, ai quali ripete la sua interpretazione del fatto: "Hanno portato via il mio Signore" (20,13) e finalmente con Gesù stesso. Occorre notare la gradualità delle sue domande: prima usa le parole degli angeli – "Donna, perché piangi?" (20,13.15) – poi fa una domanda più personale: "Chi cerchi?", infine la chiama per nome: "Maria!" (20,16), come il pastore chiama per nome le sue pecorelle ed esse ne riconoscono la voce (10,3). A prima vista tale gradualità sorprende; ma così la Maddalena può esprimere in modo sempre più chiaro il suo desiderio[6]. L'affetto della Maddalena per Gesù è confermato dal gesto di "toccarlo" in un abbraccio prolungato, come si evince dalle parole di Gesù: "Non mi trattenere, μή μου ἅπτου", letteralmente: "non continuare a tenermi"[7]. La prova, che affligge Maria Maddalena fino al pianto, è l'occasione in cui Gesù si rivela come il Risorto, che sceglie una donna come annunciatrice della sua risurrezione ai discepoli (20,17-18).

---

[6] Si noti la figura della *amplificatio per incrementum* consistente nella progressiva puntualizzazione dei dati, che nel nostro caso rivelano sempre meglio il rapporto personale di Maria Maddalena con Gesù: "Hanno portato via il Signore dal sepolcro e *non sappiamo* dove l'hanno posto!" (20,2) → "Hanno portato via il *mio* Signore e *non so* dove l'hanno posto" (20,13) → "Signore, se l'hai portato via tu, dim*mi* dove l'hai posto e *io andrò a prenderlo*" (20,15). Il passaggio dal secondo elemento al terzo è marcato dal mutamento dei verbi: non si tratta più solo del "sapere" dove è il corpo, ma di un concreto "andare" e "prendere" la salma di Gesù.

[7] Se in 20,27 si avesse un imperativo aoristo, la proibizione significherebbe "non toccarmi" affatto; invece l'imperativo *presente* indica che si tratta di evitare un'azione continuata.

6.1.12. Gv 20,19-28: l'apparizione di Gesù ai discepoli. Tommaso

La seconda apparizione del Risorto ha luogo la sera di Pasqua. L'avvenimento ha dato "gioia" ai discepoli[8], ma la loro testimonianza non convince Tommaso[9]: "Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il mio dito nel segno dei chiodi e non metto la mia mano nel suo fianco, io non credo" (20,25). La grande prova per Tommaso è la risurrezione dei morti e, in questo caso, di uno sul quale la morte è stata più atroce, come attestano i segni della crocifissione e della trafittura. La difficoltà di Tommaso verte sul fatto testimoniato dai condiscepoli: che ora quel morto vive ed è apparso a loro. Di qui le sue esigenze molto concrete. Il dubbio di Tommaso è l'occasione di una rivelazione di Gesù, che si manifesta vivo con i segni della passione: la loro concretezza mostra che il maestro crocifisso e quello risorto è lo stesso[10]. Tommaso, che non aveva superato la prova, pronunzia ora la più profonda professione di fede: "Mio Signore e mio Dio!" (20,28). È questa fede che Gesù indica come la via giusta a quanti si trovano nelle sue stesse condizioni: "Beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!" (20,29b).

6.1.13. Gv 21,1-14: la manifestazione del Risorto sul mare di Tiberiade

Gesù si manifestò ai suoi discepoli sul mare di Tiberiade (21,1) per la terza volta (21,14). La prova è duplice: 1) durante la notte, che è il tempo più opportuno per la pesca, non trovano nulla, 2) in tempo sconsigliato, al mattino, uno sconosciuto ordina loro, stanchi e delusi, di tornare a pescare, indicando, come fosse un esperto, da quale parte gettare le reti. L'esito è positivo, la pesca è abbondante, 153 grossi pesci: i sette discepoli (21,2) sono testimoni di un miracolo e nello sconosciuto riconoscono il Risorto. Tre elementi positivi si notano nei discepoli: la fiducia da parte di tutti verso quello sconosciuto ("gettate", "gettarono dunque" – 21,6), il riconoscimento del discepolo amato ("È il Signore!" – 21,7), la fiducia di Pietro, che sulla parola di Gesù compie un gesto concreto e insieme simbolico: "Portate dei pesci che avete pescato", "Salì dunque Simon Pietro nella barca e trasse a terra la rete piena di centocinquantatré grossi pesci" (21,10-11). Nonostante le prove, gli atteggiamenti dei discepoli sono buoni e lo sconosciuto si rivela prima al discepolo amato e poi a tutti come "Il Signore" (21,7.12).

---

[8] "I discepoli gioirono al vedere il Signore" (20,20).

[9] "Abbiamo visto il Signore" (20,25a).

[10] "Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; tendi la tua mano e mettila nel mio fianco" (20,27).

6.1.14. Gv 21,15-24: il triplice "mi ami tu, Simone"

Sulla riva del mare di Tiberiade Pietro è messo a prova dalla triplice domanda di Gesù sul suo amore per lui: essa è motivo di tristezza per Pietro (21,17) perché gli ricorda implicitamente il triplice rinnegamento[11]. Ora ripara con la triplice dichiarazione di amore, che il maestro riconosce sincera ("Tu sai tutto, tu sai che ti amo" – 21,17), per cui gli affida le sue pecore; inoltre gli rivolge un nuovo, ripetuto invito a seguirlo (ἀκολούθει μοι – 21,19.[22]) e fa un velato accenno al suo futuro martirio (21,18-19). I termini di questo testo rimandano a due paralleli: quello del triplice rinnegamento (18,17.25-27) e quello della sua predizione durante l'ultima cena, quando Pietro si era dichiarato pronto a "seguire" Gesù fino a "dare la vita" per lui, e Gesù gli aveva risposto che "non poteva ora", ma l'avrebbe seguito "più tardi" perché seguirlo "ora" sarebbe stato fallimentare. Il dialogo dopo l'ultima cena e quello che segue la colazione sulla riva del lago sono due momenti di prova, dove le parole del discepolo danno al maestro l'occasione di rivelarsi. Quelle di Pietro in sostanza sono tutte dichiarazioni di amore per Gesù, che presso il lago le ha provocate: il maestro si rivela sempre degno di un amore tale da meritare che si dia la vita per lui; il discepolo invece cambia: prima "non può" seguire il maestro, solo "più tardi" lo potrà; nel frattempo occorre aspettare di "essere rivestiti di forza dall'alto" (come è detto in Lc 24,48-49 e sottinteso in Gv). Per "seguire" Gesù, che "ha amato i suoi fino alla fine" (13,1) e merita che il discepolo lo ami fino a "dare la vita" per lui (13,37-38), a testimoniarlo fino alla "morte" (21,19), non basta la sola generosità di Pietro (13,36-37), ma occorre che sia Gesù a dirgli: "Seguimi" (21,19.22)[12].

Dopo aver scrutato i capitoli 1–17 e 20–21 e fatto una rapida rassegna degli episodi in cui appaiono i discepoli di Gesù, possiamo constatare che quasi in ogni capitolo del QV ve n'è qualcuna in cui sono messi a prova – spesso dal Signore stesso – e così fungono da luogo della sua rivelazione. Senza dubbio però il testo privilegiato resta il racconto della passione, su cui si è concentrato il lavoro della dissertazione, dal quale poi risultano le osservazioni presentate in § 6.2.

[11] Il sostantivo ἀνθρακιά è un *hapax* che ritorna solo nei due contesti del rinnegamento e della dichiarazione di amore (18,18 e 21,9).

[12] Analogamente l'iniziativa generosa di Mosè fallisce (Es 2,11-15); riuscirà quando sarà Dio a chiamarlo e mandarlo (Es 3,10-12).

6.2. La prova del discepolo e la rivelazione del Maestro nella Passione

In questo paragrafo, attraverso il racconto della passione secondo Giovanni, passiamo in rassegna i vari *tipi di discepoli* (§§ 6.2.1.1; 6.2.2.1; ecc.), e di seguito vediamo la *rivelazione* (§§ 6.2.1.2; 6.2.2.2; ecc.) che Gesù compie sia con i suoi *gesta et verba* sia in rapporto all'azione dei discepoli. Si potrà notare quanto il loro comportamento sia consono o dissonante rispetto a quello di Gesù durante "l'Ora" che li ha visti insieme attori del dramma. "L'Ora" di Gesù è un momento opportuno per la rivelazione della sua identità proprio perché coincide con "l'ora" dei suoi discepoli. Essi, infatti, fungono da luogo di rivelazione del maestro, che si attua nel suo stesso interagire con i discepoli.

6.2.1. Il gruppo dei discepoli (οἱ μαθηταί)

6.2.1.1. Nel racconto della passione i discepoli sono presentati come gruppo soltanto all'inizio, nella prima pericope (18,1-14). Più precisamente appaiono come soggetto collettivo sulla scena dell'Ora di Gesù solo nei primi due versetti, quando l'evangelista parla della loro uscita dal cenacolo e dell'arrivo al giardino con il loro maestro (18,1-2). Benché però il sostantivo μαθηταί non ricorra più nella pericope, non si può dubitare che essi siano di fatto presenti anche nel seguito della narrazione. Dato che in 18,8 Gesù interviene chiedendo per loro che vengano lasciati liberi di andarsene e in 18,10-11 si parla ancora di Pietro, bisogna concludere che i discepoli sono testimoni di tutti gli eventi accaduti nei pressi del giardino fino alla cattura di Gesù.

Inizialmente l'immagine dei discepoli è molto positiva. L'evangelista mette in rilievo la loro fedele sequela sulle orme del maestro, affermando per ben tre volte che Gesù "uscì con i suoi discepoli ... ed entrò con i suoi discepoli ... spesso si era trovato là con i suoi discepoli" (18,1bf.2d). Il legame di amicizia tra Gesù e i suoi discepoli (cfr. 15,14-15), approfondito durante i loro frequenti incontri nel giardino (18,2cd), si esprime, nel corso della lettura, anche nella cura di Gesù per la loro sorte futura: lo scopo della sua seconda domanda rivolta alla truppa (cfr. il πύσμα in 18,7b) era quello di garantire loro l'incolumità personale (18,8de). Da parte dei discepoli, però, benché nella risposta di Gesù alla truppa sia implicito per loro il suggerimento ad andarsene, non hanno avuto un comportamento degno di lode: avrebbero potuto scegliere la soluzione di "rimanere" con il maestro (cfr. 1,39; 4,40; 6,56; 15,4-10), continuando a "seguire" le sue orme (cfr. 1,37-38.40.43; 6,2; 8,12; 10,4.27; 12,26; 18,15a; 21,19.22), fino alla proclamata prontezza a morire con lui: ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ (11,16), invece sono spariti dalla scena[13]. Questo aspetto

[13] Il QV non parla della "fuga" dei discepoli, ma si percepisce la loro *assenza* in tutto il seguente racconto della passione.

negativo era stato predetto da Gesù: "Ecco viene l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto suo e mi lascerete solo" (16,32).

L'immagine armoniosa dei discepoli, presentata nel paragrafo X (18,1-3), turbata solo dalla presenza dell'*ex-discepolo*, Giuda Iscariota (18,2ab.3), si trasforma quindi nell'amara presentazione della scena finale della prima pericope: il paragrafo parallelo a X (X' = 18,12-14) non menziona più "i suoi discepoli"; parla invece di un Gesù circondato dalla truppa, arrestato e condotto dai sommi sacerdoti. I discepoli, che al Getsemani erano ancora un tutt'uno col maestro finché erano soli, quando arriva la truppa e il maestro affronta la sua Ora, non sono in grado di fronteggiare la loro ora. Questa scocca insieme con quella, ma la reazione davanti alla prova è ben diversa. Allora si compie la predizione di Gesù: "Ecco viene l'ora ... in cui vi disperderete ... e mi lascerete solo" (16,32).

6.2.1.2. Un'attenta lettura *cristologica* della prima pericope (18,1-14) porta a vedere Gesù anzitutto come *sovrano della situazione*. I suoi *verba et gesta* sottolineano chiaramente questo aspetto della sua identità: l'evangelista parla della prescienza di Gesù circa gli eventi futuri (18,4a.9); lo presenta come un Profeta *sui generis*, ascrivendo alle sue parole un'autorità uguale a quella della Scrittura (ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὃν εἶπεν – 18,9a); è lui a fare il primo passo verso i suoi avversari (18,4b) e a prendere l'iniziativa delle domande (18,4cd.7)[14]; dopo la caduta a terra della truppa (18,6), invece di cogliere l'occasione di fuggire, Gesù rimane al suo posto e continua a parlare, dimostrando la sua preoccupazione per l'incolumità dei discepoli (18,7-9). Da ciò risulta, che egli non è andato verso il giardino per nascondersi (cfr. 11,53-54), ma piuttosto per offrirsi come bersaglio ai suoi avversari (cfr. 18,2ab)[15]: è deciso a "bere il calice", metafora della passione con cui doveva concludersi la missione affidatagli dal Padre (18,11cd)[16]; è pronto a morire per "tutti i figli di Dio che erano dispersi" (11,50-52; 18,14); è il Buon Pastore che volontariamente "dà la vita per le sue pecore" (10,17-18).

Anche nell'ultimo paragrafo della pericope (X'), benché Gesù appaia come non attivo[17], manifesta ugualmente la sua sovranità. È significativa la contrapposizione tra Gesù e i sommi sacerdoti: il primo si rivela con il triplice ἐγώ εἰμι al presente (18,5d.6b.8c), gli altri sono introdotti con il triplice ἦν al passato (18,13bc.14a).

---

[14] In Gv manca l'episodio del "bacio di Giuda", il cui scopo era quello di identificare il maestro (Mc 14,44-45; Mt 26,48-49; Lc 22,47-48); nel QV è Gesù stesso che si presenta a quanti sono venuti ad arrestarlo.

[15] È implicito che *Gesù sapeva che Giuda conosceva* il luogo dove il maestro andava con i suoi discepoli.

[16] Nella scena dell'agonia di Gesù nei Sinottici, assente nel QV, il tema del calice è presentato in modo diverso: "Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà" (cfr. Mc 14,36; Mt 26,39.42; Lc 22,42). In Gv invece il calice è già pienamente accettato da Gesù.

[17] Τὸν Ἰησοῦν e αὐτόν sono l'oggetto diretto di tutti i verbi: συνέλαβον, ἔδησαν, ἤγαγον (18,12cd.13a).

Inoltre, non è da escludere, che l'evangelista alluda alla <u>*Aqedah*</u>/legatura di Isacco (<u>וַיַּעֲקֹד</u> אֶת־יִצְחָק – Gen 22,9) e a quella di Lazzaro (ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς <u>δεδεμένος</u> ... τὰς χεῖρας – 11,44), preannunciando con entrambe la vittoria di Gesù sulla morte. Infatti, solo Gv lo presenta come "legato" già nella scena dell'arresto (συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ <u>ἔδησαν</u> αὐτόν – 18,12cd)[18]. Alla luce del comportamento mostrato nei paragrafi precedenti (XAB: 18,1-11) bisogna concludere che nell'ultimo (X') Gesù, più che essere arrestato, in realtà si lascia arrestare e condurre di fronte ai sommi sacerdoti. Gesù non si comporta come una vittima passiva, rassegnato al suo destino, ma agisce attivamente, pronto ad affrontarlo.

Fin qui abbiamo mostrato in che modo Gesù ha manifestato la sua sovranità mediante i suoi *verba et gesta*. Ora occorre notare che anche i suoi discepoli contribuiscono a mettere in luce l'identità del maestro, sia in positivo con la loro fedeltà, sia in negativo con la loro defezione.

In positivo. Il QV mette in rilievo la sequela obbediente e fedele dei discepoli verso Gesù: come accennato, per ben tre volte viene detto che dal cenacolo al giardino Gesù ἐξῆλθεν/εἰσῆλθεν/συνήχθη *con i suoi discepoli* (18,1bf.2d). L'iniziativa è sempre di Gesù[19]; la docilità dei discepoli esalta la sua sovranità. Non solo quindi di fronte agli avversari (18,4-14), ma anche con i suoi seguaci Gesù si manifesta padrone della situazione.

In negativo. Solo in 18,1-2 ricorre il sostantivo μαθητής e solo in 18,8-9 ritornano diversi pronomi – il dimostrativo οὗτος, il relativo ὅς e il personale αὐτός – riferiti ai discepoli: ciò significa che solo in quei momenti i discepoli sono presenti sulla scena e, implicitamente, viene indicata così la loro fuga successiva, quando Gesù è lasciato "solo", come aveva previsto. Ciononostante si rivela sovranamente saldo per una forza che gli viene dall'alto: "ma io non sono solo, perché il Padre è con me" (16,32). In 18,8-9 Gv sottolinea l'iniziativa di Gesù a favore dell'incolumità dei discepoli: "Lasciate andare costoro" (18,8e). A questo punto i discepoli sono lasciati alla loro libera decisione: potrebbero rimanere con Gesù, ma di fatto si disperdono. Tale fatto non è detto da Gv, ma dai Sinottici: "tutti i discepoli lo abbandonarono e fuggirono"[20]. Qui Gesù si rivela come il donatore della vita che, secondo il disegno del Padre, ha in mano sia la salvezza eterna dei discepoli (οὓς δέδωκάς μοι οὐκ ἀπώλεσα ἐξ αὐτῶν οὐδένα – 18,9cd), sia la loro sicurezza temporale (εἰ οὖν ἐμὲ

[18] Mc 15,1 e Mt 27,2 parlano di Gesù "legato" solo dopo, nel contesto dei processi giudaico e romano.

[19] Il modo di raccontare degli altri evangelisti è diverso: Mt 26,30 e Mc 14,26.32 hanno il plurale ἐξῆλθον, "uscirono" ed ἔρχονται, "vennero", senza la distinzione tra Gesù che precede nel cammino e i discepoli che lo seguono: una sola volta in questo contesto (Mt 26,36) è notata l'iniziativa di Gesù: ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανί. Più vicino a Gv è il racconto lucano che esprime bene l'atteggiamento discepolare mediante il verbo "seguire": "Uscì e andò, come al solito, al monte degli Ulivi; anche i discepoli lo seguirono (ἠκολούθησαν – Lc 22,39)", ma resta comunque più debole del QV.

[20] Mc 14,50 e Mt 26,56.

ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν – 18,8de); si manifesta anche come sovrano della situazione che ha la prescienza del futuro: "Ecco, viene l'ora, in cui vi disperderete"[21], ma nello stesso tempo come colui che rispetta la libertà dei discepoli.

6.2.2. Giuda Iscariota

6.2.2.1. Abbiamo già notato che Giuda arriva con la truppa nei pressi del giardino come *ex-discepolo*. Questo specifico aspetto della sua identità viene espresso in base alla figura retorica dell'ἐνθύμημα presente in 18,2 dove si dice che Giuda "conosceva il luogo, perché spesso Gesù si trovava là con i suoi discepoli"[22]. Questa breve affermazione riassume l'attività di Gesù, svolta non solo in Galilea, ma anche in Giudea e concretamente a Gerusalemme, in compagnia dei suoi discepoli; sottolinea inoltre il ruolo di quel giardino nella formazione del vincolo di amicizia tra di loro; infine fa capire chiaramente che a questi incontri partecipava anche Giuda Iscariota[23]. D'altra parte l'affermazione che Giuda arriva al Getsemani con la truppa (18,3) dice implicitamente che non vi è giunto con gli altri discepoli (18,1): è appunto un ex-discepolo, associato agli avversari del maestro, che avevano deciso di farlo morire.

Nella prima pericope abbiamo notato la presentazione graduale del comportamento di Giuda Iscariota mediante la figura della *amplificatio per incrementum*, che in questo caso vuol dire "enumerazione successiva di circostanze aggravanti". Infatti, colui che prima era discepolo di Gesù (18,2), poi come traditore – secondo il suo stesso soprannome Ἰσκαριώτης[24] e l'apposizione ὁ παραδιδοὺς αὐτόν[25] – si è fatto accompagnatore della truppa (18,3)[26], fino ad apparire pienamente associato ad essa e insieme cadere a terra (18,5ef.6cd). Il punto culminante del crescendo è il passaggio da una comunione all'altra: mentre prima Giuda faceva

---

21 In Gv 16,32 Gesù predice la fuga dei discepoli, che non è raccontata espressamente, ma è sottintesa in 18,12-14.

22 Si veda quanto abbiamo scritto in § 2.2.1 su questo ἐνθύμημα.

23 Lo esprimono non solo le parole ᾔδει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν τὸν τόπον (18,2ab), ma anche la seguente proposizione dipendente causale: ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (18,2cd). La narrazione giovannea colloca Giuda all'interno della cerchia dei discepoli, non solo durante l'attività galilaica di Gesù (6,71) ma anche durante quella svolta in Giudea (a Betania: 12,4; a Gerusalemme: 13,2.26.29).

24 Ricordiamo che l'etimologia di questo soprannome può essere identificata con il verbo סגר il quale nelle forme intensive *piel* e *hiphil* significa "consegnare", oppure שׁקר che in *piel* esprime l'idea di "mancare di parola / tradire" e al *qal* "mentire, ingannare, sedurre, agire contro le parole del contratto".

25 Il preverbio παρα- e lo stesso verbo παραδίδωμι esprimono ostilità contro Gesù, a cui si riferisce il pronome αὐτός.

26 Il participio λαβών è circostanziale-modale, equivalente ad un "con" d'accompagnamento, che in questo caso marca una certa distinzione fra Giuda e la schiera (cfr. BDR, *Grammatik*, § 419,1[1]; Viteau, *Syntaxe*, § 309ac; Sabbe, "Arrest", 212; Sanders – Mastin, *John*, 382 n. 2).

parte dei discepoli con i quali Gesù si trovava (μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ – 18,2d), ora fa parte della truppa (μετ' αὐτῶν – 18,5f). Tale cambio di appartenenza risulta anche da un'altra figura, la *allitterazione* (precisamente nel nostro caso l'*homoeoprophoron*): si tratta della frequente ripetizione della consonante τ nella sequenza [ὁ παραδιδοὺς] αὐτὸν τὸν τόπον / μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (18,2bd). Questo fenomeno mostra un evidente paradosso. Mentre i due *cola* sono collegati dalla loro sonorità, sono contrapposti dal loro significato: quel discepolo, che ora si è fatto "traditore" del maestro, poco prima era "con i suoi discepoli".

La *amplificatio per incrementum* può essere ascendente o discendente (*amplificandi vel minuendi species*)[27]: mentre prima abbiamo visto quella ascendente, per cui gli aspetti negativi erano sempre più gravi, ora vediamo quella discendente, per cui il traditore che si era messo dalla parte della truppa e la conduceva, ora scompare dalla scena. La prima pericope (18,1-14) termina con l'affermazione che la coorte ha come suo capo "il tribuno" (18,12a), con la probabilità che anche le guardie mandate dai sommi sacerdoti e dai farisei abbiano il loro capo in Malco (18,10ce). Dalla narrazione risulta quindi che Giuda non appartiene più né ai discepoli di Gesù né alla truppa venuta nei pressi del giardino.

6.2.2.2. Come si rivela il maestro nell'ex-discepolo? Dalle indagini svolte nel capitolo secondo ricordiamo che in 18,1-14, oltre alla *sovranità di Gesù*, è messo in rilievo anche il tema della sua *natura divina*. Lo scopo della prima domanda che Gesù rivolge alla truppa (cfr. il πύσμα in 18,4d) è quello di indurre la coorte e i servi dei sommi sacerdoti a pronunciare il suo nome (ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον – 18,5ab), così che a sua volta Gesù può proferire le parole ἐγώ εἰμι (18,5d). In questo modo la risposta di Gesù da un lato è una semplice autoidentificazione, dall'altro è un'autorivelazione, con cui si attribuisce il nome divino, אֲנִי הוּא.

A conferma che anche questo secondo significato del sintagma ἐγώ εἰμι è inteso dall'evangelista, basta leggere il testo che segue: la narrazione continua con la descrizione di un gesto particolare della truppa: "indietreggiarono e caddero a terra" (18,6cd). È un gesto del tutto inaspettato, contenente due paradossi: il primo è che una schiera armata si mostra vinta da un uomo indifeso e inerme; il secondo risulta dall'accostamento di questa reazione, caratteristica delle teofanie, con il fatto che nella truppa c'è anche Giuda Iscariota. È infatti significativa la nota dell'evangelista, che in apparenza disturba il corso della narrazione, ma che in realtà è importante per comprenderne i contenuti: εἱστήκει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν μετ' αὐτῶν (18,5ef). "Con loro" è presente anche Giuda: anche lui quindi è un soggetto del verbo ἔπεσαν (18,6d), anche lui cade a terra davanti a Gesù, confermando – da giudeo educato nella Scrittura, a differenza dei soldati romani – la natura divina di colui che ha detto ἐγώ εἰμι, ed esprimendo il suo ossequio a colui che sta tradendo. La presenza di Giuda – un ex-discepolo, ma pur sempre uno che ha sentito leggere

[27] Lausberg, *Handbuch*, § 402.

la Scrittura e ha ascoltato le spiegazioni del maestro – diventa una condizione utile perché l'autoidentificazione di Gesù sia percepita come un'autorivelazione nel contesto delle teofanie dell'AT.

6.2.3. Simon Pietro

6.2.3.1. È un altro discepolo indicato col suo nome proprio[28]. I tre episodi in cui Simon Pietro è attivo sulla scena si iscrivono in entrambe le pericopi del primo dittico della passione. Ne consegue che da una parte il personaggio è incluso nel gruppo dei μαθηταί di 18,1-14 (18,10-11) e dall'altra il suo rinnegamento va interpretato nel contesto dell'interrogatorio di Gesù presso il sommo sacerdote (18,19-24), racchiuso tra il primo rinnegamento (18,15-18) e gli altri due (18,25-27).

Colui che, unico tra tutti i discepoli nel QV, è stato soprannominato dal maestro con un titolo molto significativo – σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς (1,42) –; colui che a nome di tutti i discepoli, ha confessato la fede in Gesù quale "il Santo di Dio" (6,68-69); colui che in una sua reazione impetuosa è pronto a passare da un estremo all'altro, prima impedendo al maestro di lavargli i piedi (13,6.8a), poi chiedendo a Gesù di lavargli anche le mani e il capo (13,9); infine, colui che aveva promesso di dare la vita per il suo maestro (13,37), in 18,1-27 dovette affrontare l'ora della sua prova in coincidenza con l'Ora di Gesù. Sono due i momenti in cui Pietro agisce: il colpo di spada e il triplice rinnegamento. La corrispondenza tra le due azioni, in parte parallele (§ 3.3.4), assume il sapore del paradosso e dell'ironia: il discepolo che vuole salvaguardare il maestro poco dopo lo misconosce.

La prima azione. Il gesto del discepolo consiste nell'opporre violenza alla violenza di chi vuole colpire il maestro: potrebbe sembrare coraggioso e lodevole, eppure il maestro lo rimprovera; inoltre causa un danno fisico al servo del sommo sacerdote; infine dalla reazione di Gesù emerge che Pietro non comprende il piano divino riguardante la missione del maestro e il modo di portarla a compimento. Le parole categoriche di Gesù, d'altra parte, non impediscono a Pietro di seguirlo: Ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ Σίμων Πέτρος (18,15a). Ciò significa che il gesto di Pietro, nonostante i suddetti aspetti negativi, manifesta un atteggiamento interiore positivo: a differenza di quasi tutti gli altri discepoli, non riesce a immaginare come si possa abbandonare il maestro. Il fatto di seguirlo – benché non corrisponda all'ammonizione del maestro (13,36-38) – rivela l'affetto di Pietro per Gesù.

La seconda azione. Fatto entrare nel cortile della casa del sommo sacerdote da un suo compagno (ἄλλος μαθητής), Pietro non trova il coraggio sufficiente per confermare la sua identità di "discepolo di Gesù" (18,17.25) e la sua associazione col maestro (18,26-27). Anche se le prime due domande non sono ostili (cfr. μή in 18,17b.25d), per ben tre volte Pietro realmente e drammaticamente rinnega l'identità

[28] Notiamo che Giuda Iscariota e Simon Pietro sono gli unici discepoli di Gesù espressamente nominati nel primo dittico della passione.

del maestro, misconoscendo così anche quella propria di discepolo. Benché poi sparisca dalla scena evangelica fino al ritorno nel racconto pasquale (20,2), lasciando al gallo l'ultima verità nel racconto della passione (18,27), al lettore del QV rimane la speranza che si compiano tutte le parole profetiche di Gesù riguardo a Pietro, non solo quelle che preannunciano il suo rinnegamento (οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς – 13,38), ma anche quelle che prevedono la sua futura fedele sequela (ἀκολουθήσεις [μοι] ὕστερον – 13,36). Secondo il seguito del racconto giovanneo, verrà infatti l'ora in cui Simon Pietro glorificherà Dio con la *sua morte, seguendo le orme di Gesù*: ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. καὶ τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι ... σύ μοι ἀκολούθει (21,19.22). Allora Simone diventerà una "pietra" (σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς – 1,42), un pastore capace di pascolare gli agnelli e le pecore di Gesù (21,15-17) e di non pensare a salvare la propria vita con altri rinnegamenti, quando verranno le persecuzioni per il nome di Gesù (15,20-21).

Occorre a questo punto elencare brevemente una serie di συγκρίσεις o giustapposizioni, che fanno emergere somiglianze e contrasti[29], in cui Simon Pietro è stato accostato ad altri protagonisti nel racconto della passione.

La prima giustapposizione è tra Pietro e Giuda Iscariota, accomunati da tre aspetti:

1) *Tradimento e rinnegamento*. Entrambi i protagonisti – non in modo uguale, ma simile – vengono presentati come associati (μετ' αὐτῶν – 18,5f.18e) ai servi dei sommi sacerdoti (ὑπηρέται – 18,3b.18a). Infatti, ciò che Giuda fece in un modo definitivo, diventando un *ex-discepolo* di Gesù, assomiglia in parte all'atto di rinnegamento di Pietro. La risposta negativa alle tre domande circa il suo *status* equivale in realtà ad un tradimento, oltre che dell'identità di Gesù, anche di quella sua di discepolo, quale risulta dallo stretto rapporto col maestro (ἐν τῷ κήπῳ μετ' αὐτοῦ – 18,26c; cfr. πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ – 18,2cd) e con gli altri discepoli (καὶ σὺ ἐκ τῶν μαθητῶν – 18,17b.25d).

2) *Tenebre e freddo*. Come Giuda è venuto al giardino insieme alla truppa servendosi delle luci artificiali (18,3cd), perché essi erano rappresentanti delle potenze delle tenebre (cfr. 13,27.30), così Pietro si riscaldava vicino al fuoco (18,18ef.25ab), dato il freddo (anche quello spirituale) in cui si trovava[30].

3) *Armamento*. La truppa, guidata da Giuda, aveva τὰ ὅπλα (18,3d), mentre Pietro nell'atto violento di tagliare l'orecchio ha adoperato una spada (μάχαιρα –

[29] Della σύγκρισις abbiamo parlato nel § 2.3.5, citando LAUSBERG, *Handbuch*, § 799: "σύγκρισις *sive* ἀντίθεσις comparatio rerum atque personarum inter se contrariarum". Si tratta anche semplicemente di *giustapporre* persone o cose (cfr. *Ibid.*, § 1130), visto che "la σύγκρισις è la comparazione (παράθεσις) fra cose simili o fra cose differenti, o fra cose inferiori con quelle superiori, o fra cose superiori con quelle inferiori ... Qualche volta portiamo paralleli secondo l'uguaglianza, mostrando che le cose paragonate sono uguali o interamente o largamente. Qualche volta invece preferiamo uno dei due" (testo di Ermogene, tradotto e citato da CRIMELLA, *Marta, Marta*, 34).

[30] Le due realtà sinonimiche ("freddo" e "oscurità") vengono ulteriormente accennate e connesse nel nome proprio della valle del Cedron: ὁ χείμαρρος ὁ Κεδρών (= קִדְרוֹן), che – letteralmente e nel modo più stretto – vorrebbe dire: "l'*oscurità* che scorre di *inverno*".

18,10a.11b). Insieme, Gv e i Sinottici, fanno vedere che Gesù valuta negativamente entrambi i comportamenti: sia quello della truppa armata, con Giuda a capo[31], sia quello di Pietro[32].

Una seconda giustapposizione è tra Pietro e il misterioso "altro discepolo" (18,15-16). Pur escludendo che vi sia una nota negativa per Pietro nel suo "stare fuori, vicino alla porta" (18,16a), si può però percepire una certa sfumatura di svantaggio nei suoi riguardi nel fatto che non può entrare nel cortile del sommo sacerdote, mentre l'«altro discepolo» vi entra, approfittando del suo "essere conosciuto dal sommo sacerdote" (18,15b.16c). Di conseguenza è questo discepolo a "far entrare Pietro" εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως (18,16). In questo caso occorre dire che la superiorità dell'altro discepolo su Pietro è indipendente dal merito: esprime solo una posizione privilegiata che gli permette di far entrare Pietro dentro il cortile. Ambedue i discepoli invece meritano una lode per il loro comportamento di "seguaci" di Gesù (ἠκολούθει δὲ τῷ Ἰησοῦ – 18,15a) nel momento in cui il maestro è condotto verso la passione e tutti gli altri discepoli spariscono dalla scena.

Una terza giustapposizione è tra Pietro e Gesù. Tre aspetti li distinguono.

1) *Autodifesa.* Quella di Pietro è violenta (18,10-11), quella di Gesù avviene attraverso la parola (il διλήμματον di 18,23b-e). Qui il maestro mostra come si difende la propria dignità nel modo giusto.

2) *Coraggio e paura*. Nella αὐλὴ τοῦ ἀρχιερέως il comportamento di Gesù è rispettoso verso il sommo sacerdote, ma anche pieno di dignità e di coraggio nel dire la verità (18,19-23); quello di Pietro è pauroso, fino alla vergogna di negare se stesso mentre rinnega il maestro (18,17.25-27).

3) *Elementi formali e strutturali* mettono in evidenza un forte contrasto tra gli atteggiamenti dei due protagonisti:

a) *Il parallelismo* tra l'ἐγώ εἰμι di Gesù e l'οὐκ εἰμί di Pietro: come Gesù ripete *due volte* la sua espressione (18,5d.8c), così Pietro pronuncia *due volte* la sua (18,17d.25g); come il terzo ἐγώ εἰμι di Gesù viene riportato in forma narrativa nel commento dell'evangelista (18,6b), così il terzo rinnegamento di Pietro è riferito dalla voce narrativa che sostituisce il discorso diretto "non (lo) sono" con l'espressione equivalente: πάλιν οὖν ἠρνήσατο Πέτρος (18,27a). È evidente il contrasto dei contenuti: "io sono" || "(io) non (lo) sono"; la corrispondenza formale dà ulteriore rilievo alla opposizione tra la coraggiosa autoidentificazione di Gesù e il pauroso rinnegamento di Pietro.

b) *La figura della* "*Wiederaufnahme*". È un notevole fenomeno strutturale che interessa la pericope 18,15-27: la ripetizione delle parole ἦν δὲ Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος (18,18ef || 18,25ab) fa percepire chiaramente la simultaneità dell'interrogatorio di Gesù presso il sommo sacerdote e del triplice rinnegamento di Pietro. La coincidenza temporale degli eventi palesa il contrasto tra i contenuti

---

[31] Mc 14,43.48; Mt 26,47.55; Lc 22,47.52: "... Giuda ... li precedeva ... Poi Gesù disse a coloro che erano venuti contro di lui ... «Come se fossi un ladro siete venuti con spade e bastoni»".

[32] Pietro viene rimproverato per l'uso della spada solo in Gv 18,11.

delle parole pronunciate dai personaggi: mentre Gesù indica i suoi discepoli come coloro che daranno una buona testimonianza dell'insegnamento del loro maestro (18,19-21), uno di loro, Pietro, rinnega l'essere suo discepolo (18,17b-d.25d-g) e l'essere stato con Gesù (18,26c.27a).

6.2.3.2. Ci domandiamo ora quale sia la rivelazione di Gesù alla quale Pietro con il suo comportamento ha dato luogo. In generale si può dire che i contrasti formali e di contenuto sopra esposti ci fanno attenti alla diversità e novità dei criteri d'azione di Gesù rispetto a quelli di un discepolo, sia pure il primo.

Il primo ambito in cui si manifesta il contrasto è quello della *missione* di Gesù: il discepolo vuole difenderla con la violenza, il maestro rivela che la sua missione comprende anche la passione. Mostra che il "fare la volontà" del Padre e il "compiere la sua opera" (4,34; 6,38; 17,4) è legato ad un crescendo di opposizione mortale (5,16.18; 7,1.19.25; 8,40.59; 10,31.39; 11,53), che culmina nella predizione dell'Ora in cui il Figlio dell'uomo deve "essere innalzato" (3,14; 8,28; 12,32): tutto questo è racchiuso nella metafora del "calice", che Gesù contrappone alla "spada" di Pietro. La figura retorica dell'ἐρώτημα – una domanda fatta non per chiedere, ma per affermare con più forza: "Il calice che il Padre mi ha dato, non devo forse berlo?" – esprime in modo deciso la motivazione per cui Gesù rifiuta la difesa personale violenta: Gesù sa che il Padre lo ha mandato a "compiere l'opera" non imponendosi con la forza, ma ricevendo dalle sue mani – mediante quelle degli avversari – "il calice" amaro della passione. Il discepolo dà al maestro l'occasione di dire che la sua missione raggiunge la vittoria non colpendo con la spada, ma salendo sulla croce.

Il secondo ambito in cui si rivela il contrasto tra il comportamento del discepolo e quello del maestro è l'*interrogazione*: allora il discepolo davanti alla portinaia e ai servi ha paura e rinnega, mentre il maestro davanti al sommo sacerdote dà coraggiosa testimonianza della sua missione. In questo caso la rivelazione del maestro non è provocata direttamente da un gesto del discepolo, come nel caso precedente, ma risalta come in un chiaroscuro dal confronto (σύγκρισις) tra due comportamenti che si svolgono nello stesso tempo, ma sono di segno opposto. Alle negazioni di Pietro circa il suo essere stato con Gesù (18,26c.27a) e l'essere uno dei suoi discepoli (18,17b-d.25d-g) si contrappongono le affermazioni di Gesù nella risposta al sommo sacerdote (18,20b-21) e in quella al servo (18,23b-e), che mettono in luce la sua *innocenza*, il suo *coraggio* nel *testimoniare la verità* di fronte a coloro che lo stanno trattando ingiustamente, e la *fiducia* nei suoi "ascoltatori", i discepoli. La struttura letteraria, che dispone in modo intrecciato i due interrogatori e si avvale di vari fenomeni retorici[33], contribuisce efficacemente ad evidenziare il messaggio di Gesù.

[33] Ricordiamo in particolare la posizione enfatica del triplice pronome ἐγώ (18,20bc.21e), l'accumulazione dei corradicali παρρησία, πάντοτε e πᾶς (18,20bcd), l'uso dell'ἐρώτημα in funzione di una *admiratio* oppure di un *acrius imperandi genus* (18,21a), la costruzione dell'intero versetto 18,21 con una *gradatio* e, infine, il διλήμματον nelle parole rivolte al servo (18,23b-e).

6.2.4. L'altro discepolo – il discepolo amato

6.2.4.1. È un discepolo anonimo[34]. Nel contesto della passione viene presentato con due titoli: ἄλλος μαθητής – ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα/ἐφίλει Ἰησοῦς.

Ἄλλος μαθητής (18,15a). La mancanza dell'articolo ὁ costituisce una vera *crux interpretum*: si tratta dello stesso discepolo che ha l'altro titolo o di due personaggi? A nostro parere, alla luce di 20,2 (πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς) e 20,3.4.8 (ὁ ἄλλος μαθητής), si può tranquillamente parlare di un'unica persona. Abbiamo anche dato una nostra spiegazione sull'assenza dell'articolo che sta all'origine della *crux*: cioè l'intenzione dell'evangelista di non distrarre il lettore (*first time reader*) della pericope 18,15-27 dai suoi protagonisti principali (*Pietro* di fronte alla serva e ai servi, *Gesù* davanti al sommo sacerdote e al suo servo). Dal punto di vista narrativo, inoltre, il discepolo amato, nascondendo *per prudenza* la sua identità, può essere testimone di quanto avviene a Gesù durante la passione.

Ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς (19,26b). Se "il discepolo amato" si identifica con il misterioso "altro discepolo" (18,15-16), risulta che questo personaggio, nella narrazione giovannea fino a 19,24h-27, è discepolo di Gesù *di nascosto* rispetto alla cerchia del sommo sacerdote. La scioltezza con cui si muove nel suo palazzo (18,15-16) induce a interpretare il termine "conosciuto" ("era conosciuto dal sommo sacerdote") in senso ristretto: conosciuto, ma *non come discepolo di Gesù*. Gli appartenenti a quell'ambiente, rivedendo questo personaggio presso la croce, saranno stati certamente stupiti per la sua appartenenza ai discepoli di Gesù. Di conseguenza da parte del discepolo amato si allarga l'ambito della testimonianza a favore del suo maestro: non solo rappresenta i suoi condiscepoli fuggiti, ma viene allo scoperto per quelli della cerchia del sommo sacerdote.

6.2.4.2. Riguardo ad ἄλλος μαθητής (18,15a), alla spiegazione data sopra aggiungiamo qui un'osservazione che riteniamo importante: tralasciando l'articolo e creando la *crux* di cui abbiamo detto, Gv sembra voler rafforzare il confronto (σύγκρισις) tra i due interrogatori contemporanei e, "nascondendo" quel discepolo, far risaltare la differenza tra il comportamento di Pietro e quello di Gesù. Così quel discepolo, *diminuendo* la figura di "discepolo amato", fa *crescere* l'attenzione sul confronto tra Gesù e Pietro, e quindi sulla rivelazione che Gesù fa di sé.

Riguardo poi a ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς (19,26b), stando sotto la croce con la madre di Gesù, dà al Crocifisso l'occasione di rivelare – ricordiamo che l'episodio descritto in 19,24h-27 segue lo "schema di *rivelazione*" per il nesso ἰδών ... λέγει ... ἴδε – un grado ulteriore del suo amore: dopo averlo fatto suo "discepolo amato", ora lo fa suo "fratello", dandolo come "figlio" alla sua stessa madre. Il dono che Gesù gli fa nell'affidare lui a sua madre e sua madre a lui, crea un nuovo rapporto caratterizzato dalla reciprocità. Con la sua pronta reazione – ἔλαβεν ὁ μαθητὴς

[34] Benché siano state proposte decine di ipotesi sul suo nome, in fondo resta un personaggio anonimo, identificato solo dalla caratteristica qualifica: ὃν ἠγάπα Ἰησοῦς.

αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια (19,27d) – il discepolo accoglie la rivelazione del maestro e rende possibile la realizzazione di un nuovo rapporto familiare, di cui lui è parte. Si può dire quindi che in qualche modo il maestro ha bisogno dei suoi discepoli perché la sua rivelazione possa essere detta e attuata. Anche se le parole di Gesù hanno già in se stesse una *virtus* performativa – in forza della sola enunciazione: "ecco il tuo figlio" / "ecco la tua madre", ambedue i personaggi vengono strettamente uniti dalla parentela di *madre e figlio* – si potrebbe affermare che il desiderio di Gesù di creare una nuova famiglia, per potersi realizzare *richiede una risposta positiva* da parte del discepolo e della madre. Il dono risponde all'intento del donatore quando è accolto. È determinante quindi che il discepolo amato non sia fuggito, ma sia là; che possa ascoltare le parole del maestro morente e che voglia subito eseguirle. Rappresentando inoltre la fede di tutti i discepoli, quelli dispersi e quelli futuri, dà origine alla *familia Dei* (1,11-12), quale emergerà nel racconto pasquale, dove i discepoli hanno preso il posto dei cugini di Gesù, diventando "fratelli" del loro maestro (20,17-18) e tra di loro (21,23).

6.2.5. La madre di Gesù e le donne

6.2.5.1. Ciò che si è detto del discepolo amato vale in parte anche per le donne presenti presso la croce di Gesù (19,25). Il loro atteggiamento è degno di lode: mentre i discepoli, eccetto quello "amato", sono spariti dalla scena fin dall'inizio della passione (18,12-14) e i soldati romani si accaparrano le vesti di Gesù (19,23-24g), le donne stanno ai piedi della croce del maestro fedelmente e coraggiosamente (εἱστήκεισαν – 19,25a). Esse hanno la stessa posizione della madre e del discepolo (εἱστήκεισαν ... παρά / παρεστῶτα – 19,25a.26b); anch'esse hanno seguito Gesù dalla Galilea fino al Calvario. Sono quindi a pieno titolo, benché non sia esplicitato, *discepole* di Gesù. A conferma di ciò vanno ricordati due fatti: che insieme alla sua madre e al discepolo amato formano il numero cinque, necessario secondo la tradizione giudaica per un "candidato rabbino", e che in quanto sono cinque discepoli (quattro donne e un uomo) sono in parallelismo con i primi cinque discepoli (1,35-51), così che l'inizio e la fine del ministero pubblico di Gesù formano una specie di inclusione e da un capo all'altro Gesù sia proclamato "maestro". La collocazione delle donne presso la croce dà loro la possibilità di ascoltare le ultime parole di Gesù e quindi essere testimoni, anzi partecipi del suo testamento, che rivela e costituisce un nuovo tipo di parentela. Infatti, benché le enunciazioni del maestro siano direttamente indirizzate solo alla madre e al discepolo amato, anche le altre donne sono incluse come discepole e sorelle di Gesù nella nuova *familia Dei*.

6.2.5.2. La presenza delle donne presso la croce permette di affermare una triplice verità: alla sua sequela Gesù ha chiamato non solo uomini ma anche donne; queste si dimostrano più intrepide nel seguire Gesù nell'ora della prova, tanto che momentaneamente la presenza dei discepoli (μαθηταί) è sostituita quasi per intero

da quella delle discepole (μαθήτριαι: cfr. At 9,36); sono queste, più il discepolo amato, a testimoniare l'identità del Crocifisso quale "maestro" anche nella sua Ora, in cui prima che i soldati prendano le sue vesti (19,23), i sommi sacerdoti tentano di spogliarlo del suo titolo regale (19,21).

Occorre ora volgere lo sguardo su una donna *sui generis*, la madre di Gesù. Lo "schema di *rivelazione*", che risulta dal nesso ἰδών ... λέγει ... ἴδε, vale anzitutto per lei: ἰδὼν τὴν μητέρα καὶ τὸν μαθητήν (19,26ab). È la madre, prima del discepolo, il *luogo di rivelazione* del maestro: "Donna, ecco il tuo figlio!" Gli occhi di Gesù indirizzano quelli della madre non verso se stesso – quasi a invocare commiserazione, come se dicesse: "Vedi come mi hanno ridotto" – ma verso il discepolo. E ciò che a prima vista potrebbe sembrare da parte del Figlio una sostituzione, è in realtà un allargamento della maternità di sua madre. Mentre rivela un nuovo grado di amore verso il discepolo, tanto da farlo diventare suo fratello, Gesù invita anche la madre ad estendere il suo amore ad un altro figlio e in lui a tutti i discepoli e le discepole. Nell'Ora della prova Gesù dilata gli spazi dell'amore e invita a fare altrettanto. Riguardo ai destinatari della rivelazione di Gesù, è scritto *esplicitamente* che in quella stessa ora il discepolo passa all'esecuzione delle parole ascoltate: "Da quel momento il discepolo la prese con sé" (19,27). In queste parole è detto *implicitamente* che anche la madre ha accolto con sollecitudine la rivelazione del Figlio, *acconsentendo* ad andare col nuovo figlio. Insieme, madre e discepolo, hanno permesso alle *parole* del maestro di diventare una *realtà*.

6.2.6. Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo

6.2.6.1. *Giuseppe d'Arimatea*. Il protagonista viene presentato positivamente come "discepolo di Gesù" e negativamente con la nota: "ma di nascosto per paura dei Giudei" (19,38cd). Questo particolare trova la sua spiegazione nel contesto narrativo (cfr. ἀποσυνάγωγος – 9,22; 12,42; 16,2) che rimanda ad una situazione storica in cui i discepoli di Gesù erano oggetto di ostilità da parte della Sinagoga. Le tensioni erano finite con la scomunica ufficiale, formulata durante il Sinodo di Jamnia (ברכת המנים), di cui si ha un'eco nel QV. I dati provenienti dai Sinottici forniscono anche un'altro tratto importante: Giuseppe d'Arimatea era un membro del Sinedrio. È tra quanti sono descritti nella conclusione della prima parte di Gv: "Anche tra i capi, molti credettero in lui, ma, a causa dei farisei, non lo dichiaravano, per non essere espulsi dalla sinagoga; amavano infatti la gloria degli uomini più che la gloria di Dio" (12,42-43). Ha avuto però il coraggio di professare pubblicamente la sua adesione a Gesù nel momento più difficile, sul Calvario.

Nicodemo. È un personaggio esclusivamente giovanneo, caratterizzato in modo simile a quello di Giuseppe d'Arimatea – "uno tra i farisei ... uno dei capi dei Giudei" (3,1) – ma senza la qualifica di "discepolo di Gesù". Tale titolo è però implicitamente giustificato dal suo graduale cammino di fede, che nel QV si manifesta in tre tappe: nella conversazione notturna con Gesù (3,1-21), nell'intervento davanti ai

capi durante la festa delle capanne (7,50-52); nel preparare e portare a termine la sepoltura di Gesù insieme a Giuseppe d'Arimatea (19,39-42). Quest'ultima rimanda, tra l'altro, al gesto di Onqᵉlos che aveva onorato il suo maestro Gamaliele il Vecchio facendo bruciare molti aromi alla sua morte.

Ambedue i personaggi, dopo essere stati introdotti con una caratteristica negativa (κεκρυμμένος/νυκτός – 19,38d.39b)[35], vengono presentati alla fine come testimoni coraggiosi del loro maestro nel preparargli una sepoltura degna di un re. Attirati dalla visione del Crocifisso (3,14-17; 12,32-33) e incoraggiati probabilmente nel vedere le donne e il discepolo amato, hanno superato "la paura dei Giudei" e capovolto nei loro riguardi il giudizio dell'evangelista (12,42-43). Non si sono preoccupati delle possibili reazioni degli altri per la loro posizione nel Sinedrio, hanno posposto anche il tempo normale della celebrazione della Pasqua, pur di onorare il loro maestro. Perciò ci sembra di poter sostenere che entrambi meritano la lode di discepoli di Gesù.

6.2.6.2. La pericope 19,31-42, di cui fa parte il brano 19,38-42 relativo a Giuseppe d'Arimatea e a Nicodemo, descrive gli eventi svoltisi dopo la morte di Gesù e prima della sua risurrezione. Questo è l'unico momento in cui *Gesù non parla né agisce*: è morto. Questo però non vuol dire che la sua rivelazione sia cessata. Mediante l'azione di Giuseppe d'Arimatea e di Nicodemo, come in uno specchio, Gesù continua a manifestare la sua identità. Dalla qualità e quantità degli aromi[36] e dal fatto che Gesù è stato seppellito ἐν τῷ κήπῳ, siamo indirizzati verso i testi che descrivono i funerali di alcuni re: Davide, Asa, Manasse, Amon ed Erode il Grande. Si tratta quindi di segni che rivelano in Gesù *il Re-Messia*. L'analogia con il gesto di Onqᵉlos indica in Gesù *il Maestro*. Inoltre la caratterizzazione del sepolcro come μνημεῖον καινὸν ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος (19,41cd)[37], sottolinea anche un altro aspetto dell'identità di Gesù: *il Santo*.

In conclusione, l'azione di Giuseppe e di Nicodemo suggerisce questa osservazione: la visione del Crocifisso, di un uomo apparentemente sconfitto, invece di indurli a confermare il loro nascondimento e farli allontanare definitivamente dalla adesione a Gesù, al contrario li incoraggia a manifestare pubblicamente la loro sequela. Così, paradossalmente, nell'*umiliazione della croce* viene rivelata la *gloria del Crocifisso*. Sono i due aspetti dell'*innalzamento*, di cui Gesù aveva ripetutamente parlato (3,14; 8,28; 12,32.34): la forza e il coraggio che manifestano questi due personaggi presso il sepolcro sono segno di una trasfigurazione, della gloria che si rivela aldilà dell'umiliazione.

---

[35] Nel caso di Nicodemo τὸ πρῶτον di 19,39b richiama la situazione passata di 3,2 che è già superata in 7,50-52.

[36] Cfr. il significato dei termini ἄρωμα (σμύρνα/ἀλόη) e ὀθόνιον, e del sintagma ὡς λίτρας ἑκατόν.

[37] Si ricordi la presenza in 19,41 della *allitterazione* e della *amplificatio per incrementum*: figure che aiutano a cogliere il particolare significato di questo sepolcro.

Conclusione generale

1. *Novità e validità del tema*

Un'attenta lettura del presente lavoro conferma la nostra osservazione iniziale[1], che si può riassumere in un paradosso: nel racconto della passione (Gv 18–19), che è di capitale importanza nel QV (§ 1.3), la presenza dei discepoli non è secondaria, ma riceve una speciale attenzione dall'evangelista (§ 1.4), si può anzi dire che l'*Ora* di Gesù coincide con l'*ora* della prova dei discepoli; ciononostante, mentre quella è oggetto di molti studi, questa ne ha visto pochissimi (§ 1.1-2). Di qui la novità della nostra ricerca, che ha esplorato un argomento finora trascurato.

Il nesso tra le due *ore* significa il collegamento tra la figura del maestro e quella del discepolo, tra la cristologia e l'ecclesiologia. Da parte nostra abbiamo messo in luce che non solo la figura del maestro è essenzialmente e inscindibilmente relativa a quella del discepolo, ma che il maestro trova nel discepolo un "luogo" di rivelazione (§ 1.1): Gesù manifesta se stesso non solo attraverso i suoi *verba et gesta*, ma anche mediante il comportamento dei discepoli[2]. Il suo messaggio viene reso più comprensibile e palese, come in uno specchio, sia nella loro *mancanza di fedeltà* – nel tradimento, nel rinnegamento, nell'abbandono del maestro o in un'azione da lui disapprovata – sia mediante la loro *fedeltà* nel seguirlo, come nella *costante e intrepida presenza* di alcuni presso la croce o nella *graduale* maturazione della fede di altri, fino al coraggio di manifestare pubblicamente la propria adesione a lui (§ 6.2).

In questa ricerca ci siamo ispirati, oltre che all'opera di Marchadour, anche allo studio di O'Day. Parlando dei discepoli come di un "*luogo* di rivelazione del maestro" ci siamo riferiti esplicitamente a questa studiosa[3], che vede un'occasione di rivelazione del maestro soprattutto nell'*incomprensione* dei discepoli[4]. Una conferma in questo senso l'abbiamo trovata nella rassegna di tutte le scene di Gv in cui i discepoli di Gesù si trovano in difficoltà (§ 6.1); ma il testo privilegiato è il racconto della passione. Qui si possono distinguere due momenti: nel primo dittico (18,1-27) il luogo di rivelazione del maestro è piuttosto il comportamento negativo dei discepoli; nel terzo dittico (19,16-42) invece il luogo di rivelazione è la testimonianza positiva delle donne e del discepolo amato sotto la croce, e l'azione

[1] Cfr. Introduzione e Capitolo Primo: "Questioni preliminari".

[2] Cfr. Marchadour, *Personaggi*, 7. La nostra dissertazione sviluppa un tema formulato in parte da questo studioso francese.

[3] O'Day, *Fourth Gospel*, 93-94: la dinamica dei fatti narrati nel QV è come "the *locus* of revelation".

[4] O'Day, *Fourth Gospel*, 96, in riferimento a 4,33 scrive: "The reader is drawn closer to Jesus as revealer through the disciples' misunderstanding".

di Giuseppe d'Arimatea e di Nicodemo presso il sepolcro. Sul Calvario, benché non possa più agire e non abbia voce se non per il suo testamento spirituale – breve, ma nuovo e di immenso valore – e nonostante poi il silenzio della morte, Gesù continua a rivelarsi come maestro e re messianico mediante la presenza e l'opera dei discepoli che stanno vicino a lui.

2. *Il metodo*

Nel trattare il tema della dissertazione abbiamo seguito questo schema:

1. *Indagini preliminari*, comprendenti la Delimitazione del testo, la *Critica textus* e la Traduzione italiana.
2. *Composizione dei paragrafi*.
3. *Connessione dei paragrafi in lettura continua*.
4. *Connessione dei paragrafi in lettura parallela*.

Questo schema vale per la *Prima Parte* e la *Seconda Parte* della dissertazione: nella Prima viene esaminato il primo dittico (18,1-14.15-27), nella Seconda il Terzo dittico (19,16-42), ma anzitutto i paragrafi che parlano dei discepoli (19,24h-27.38-42). Non si considera invece il secondo dittico, che tratta del processo davanti a Pilato. L'ultima parte della dissertazione, di carattere conclusivo e corrispondente al capitolo 6, raccoglie i frutti della ricerca: passa in rassegna i *tipi di discepoli* e la relativa *rivelazione del Maestro* (cfr. particolarmente § 6.2).

Nel trattare il tema della dissertazione abbiamo usato come strumento di indagine il *metodo letterario*. Questo per sé è molto articolato: comprende sia l'aspetto diacronico sia quello sincronico. In quello *diacronico* rientra il metodo storico-critico, che abbiamo usato solo limitatamente: abbiamo proceduto alla *critica textus* (§§ 2.1.2; 3.1.2; 4.1.2 e 5.1.2), ma non abbiamo discusso sulle fonti, la tradizione e gli ipotetici strati della formazione del QV (*Literarkritik* e *Traditionskritik*); inoltre solo in alcuni punti abbiamo messo a confronto la redazione sinottica con quella giovannea (*Redaktionskritik*) e determinato alcuni generi letterari presenti nei due dittici della passione (*Formgeschichte*; cfr. §§ 2-3.2.2 e 2-3.2.3); infine non abbiamo fatto una ricerca *storica* su tutti gli avvenimenti della passione, ma solo qualche puntualizzazione riguardo ad alcuni fatti raccontati in 18,1-27 e 19,24h-27.38-42 e al *Sitz im Leben* della comunità giovannea (§ 5.3.3a: cfr. l'*Excursus* sulla "Birkhat ha-Minim"); infine solo in alcuni punti abbiamo preso in considerazione la tradizione giudaica che illumina il QV.

Nella dissertazione invece abbiamo utilizzato principalmente i vari approcci elencati sotto l'aspetto *sincronico*: come quello grammaticale, sintattico, lessicale, linguistico, retorico, semantico, narrativo, pragmatico ... Non abbiamo applicato nessuno di questi approcci in modo sistematico ed esclusivo, ma da tutti abbiamo ricavato osservazioni utili alla ricerca della *struttura* del testo in vista di interpretarne con precisione il *messaggio*. Abbiamo studiato il testo giovanneo disponendolo secondo la *colometria* e analizzandolo passando "dalla parte al tutto": *unità, paragrafi, pericope, dittico* (cioè due pericopi parallele in base al lessico), fino alla scoperta della struttura *a griglia* precisamente nei due dittici della passione presi in esame, per cui

è possibile la lettura *continua o verticale* e *parallela o orizzontale* dei paragrafi. In realtà i singoli elementi della struttura messa in luce aiutano a cogliere meglio come si articoli il tema del *discepolato*[5] e quello della *rivelazione* di Gesù[6].

Inoltre la valorizzazione delle *numerose figure retoriche*, la cui identificazione ci ha richiesto un'attenta ricerca, ha dimostrato la bellezza e l'arte della narrazione giovannea. Confutando l'opinione di quanti accusano il quarto evangelista di ignoranza dei diversi procedimenti retorici, riconosciamo in questi dei mezzi di espressione preziosi e utili nella trasmissione del messaggio evangelico[7]. L'identificazione delle figure, infatti, non serve solo a dare colorito alla narrazione, ma giova anzitutto a far comprendere meglio il testo, contribuendo a volte anche alla soluzione di alcune difficoltà interpretative[8].

3. *Lo scopo pragmatico di Gv 18–19*

Nell'Introduzione (§ 0.2) abbiamo affermato che l'analisi di un testo biblico dovrebbe riguardare – oltre agli aspetti grammaticali, filologici, strutturali, ecc. – anche la sua funzione *pragmatica*. Sia per la destinazione naturale di ogni scritto sia a maggior ragione per quella della Sacra Scrittura, non si può infatti prescindere dal *messaggio* che l'autore intende trasmettere ai lettori della sua opera, sia a quelli suoi contemporanei, sia a quelli futuri.

Abbiamo discusso la questione del *Sitz im Leben* della comunità giovannea (*Excursus*, § 5.3.3a) e, conformemente all'opinione di molti studiosi, siamo del parere che la "scomunica" comminata alla fine del I secolo d.C. contro gli eretici (מנים) – tra i quali i cristiani erano dei "separati" *sui generis*[9] – costituisca lo

[5] Cfr. per esempio i paragrafi XX' e YY' del primo dittico (18,1-27) o BB' del terzo (19,16-42).

[6] Cfr. per esempio i paragrafi A'B' in contrapposizione a YY' nella seconda pericope della passione (18,15-27). Inoltre occorre notare il tema della teofania, presente nei paragrafi paralleli AA' del primo dittico della passione (18,1-27).

[7] Ricordiamo alcuni esempi: lo ἐνθύμημα in 18,2 serve a definire Giuda Iscariota come l'*ex-discepolo*, mentre in 18,16 mette in rilievo la particolare posizione del misterioso "altro discepolo" nella casa del sommo sacerdote e il suo ruolo nel far entrare Pietro dentro il cortile. Inoltre i diversi tipi di domande: come il πύσμα (in 18,4d è in funzione del tema della *rivelazione* di Gesù e in 18,7b è legato alla questione che riguarda i suoi *discepoli*) o il frequente ἐρώτημα, con le sue varie funzioni: esprimente una forte *affermazione* (18,11cd) oppure una *admiratio* (18,21a), o una *exclamatio* (18,22d), come ancora le due domande dello stesso tipo (ἐρώτημα), rivolte a Pietro (18,17b.25d), pronunciate come *en passant*. Un'altra figura degna di nota è il διλήμματον (18,23) con cui Gesù difende la sua innocenza e nello stesso tempo dimostra l'ingiusto comportamento del servo del sommo sacerdote. Infine la figura della ripetizione di elementi tra parole contigue (la *allitterazione*, l'*homoeoprophoron*, l'*homoeoptoton*, l'*homoeoteleuton*) o tra frasi concatenate (la *reduplicatio*, la *gradatio*, l'*amplificatio per incrementum*, il *climax*).

[8] Si ricordi per esempio la nostra proposta di vedere la *sineddoche*, rappresentata dal sostantivo σπεῖρα in 18,3a, per cui può essere risolto facilmente il problema della plausibilità storica del *numero* dei soldati romani, venuti nei pressi del giardino (§ 2.2.1). Nessuno degli esegeti da noi consultati ha interpretato il sostantivo σπεῖρα esattamente in questo modo.

[9] Wróbel, *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*, 150-151.

sfondo storico del QV. Deve esserci stata una specie di espulsione dalla sinagoga, se l'evangelista stesso per ben tre volte adopera l'aggettivo ἀποσυνάγωγος (9,22; 12,42; 16,2). In questo contesto alcuni tipi di discepoli fungono da modello, efficace nell'incoraggiare i lettori alla professione pubblica della fede in Gesù. Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, che nel momento più difficile hanno il coraggio di "venire alla luce", potevano diventare per i primi lettori del QV un forte stimolo a professare apertamente la propria fede e a ritenere errato e inaccettabile aderire a Gesù solo in segreto, sia "per paura dei Giudei" (7,13; 9,22; 19,38; 20,19), sia "per amore della gloria degli uomini più che della gloria di Dio" (12,43). Una tale condotta rivelerebbe una fede non ancora matura e una sequela ancora incerta.

Positivo doveva apparire certamente anche l'esempio del discepolo amato e delle donne presso la croce. In particolare la vicenda del discepolo amato, identificato con l'«altro discepolo» di 18,15-16, aggiunge una luce ulteriore: mostra come sia possibile in alcuni casi essere un discepolo *di nascosto*. Quest'atteggiamento però deve provenire non da mancanza di fede o di coraggio, ma dalla *prudenza* di fronte al pericolo. Il discepolo amato, che forse apparteneva alla cerchia sacerdotale di Gerusalemme, ha mantenuto segreta la sua vera identità per poter accompagnare il maestro anche durante la sua passione (per esempio, per essere testimone dell'interrogatorio di Gesù presso il sommo sacerdote). Ma nel momento decisivo è uscito allo scoperto e ha manifestato pubblicamente la sua adesione al maestro, stando insieme alle donne presso la croce. Questo tipo di discepolo è un esempio utile non solo per i cristiani del I secolo d.C., ma anche per tutti i seguaci di Gesù che vivono in circostanze simili, subendo cioè persecuzioni nei paesi dove la fede cristiana non gode della debita libertà (§ 4-5.5).

Allargando ora lo sguardo a tutti i discepoli durante la passione, è chiaro che l'esempio della loro testimonianza data da alcuni o non data da altri a Gesù, è un messaggio attuale. Esso, inoltre, non riguarda solo casi estremi, come la persecuzione, che può portare perfino alla morte (15,20-21; 16,2), ma anche la vita quotidiana nella normalità. Anche nei paesi di alta cultura e di grande tolleranza, sono frequenti le circostanze in cui i cristiani a motivo della loro fede vengono trattati con ironia e derisione: anche queste situazioni richiedono il coraggio di manifestarsi come veri discepoli di Gesù. Infine, lo stesso vivere in circostanze tranquille fornisce continuamente occasioni in cui si è chiamati a dare testimonianza della nostra fede: nella vita spirituale di ogni cristiano, esposta al rischio di commettere una colpa morale, è presente la figura del discepolo che tradisce, rinnega e abbandona il maestro o come Pietro si merita un rimprovero per il suo comportamento violento. Il lettore del QV può trovare facilmente nei vari tipi di discepoli i criteri per discernere gli atteggiamenti da avere o da evitare.

Andando oltre al testo della passione si può aggiungere che nel caso di un rinnegamento non si deve perdere la speranza: nella triplice domanda di amore del Risorto, Pietro ha l'opportunità di esprimere il suo pentimento e permette a Gesù di rivelare il suo perdono e la rinnovata fiducia nell'affidargli le sue pecore (18,17.25-27; 21,15-19.22).

4. *I frutti della ricerca*

Il frutto della dissertazione non è una interpretazione radicalmente nuova della passione secondo Giovanni ma, attraverso lo studio della struttura, una luce su un tema finora trascurato. In vari punti abbiamo potuto proporre delle ipotesi interpretative che contribuiscono agli studi giovannei con una nuova lettura complessiva di Gv 18–19. Oltre ai risultati relativi al tema centrale della dissertazione (sopra, 1), elenchiamo qui alcune di queste novità:

1) Benché il QV non presti troppa attenzione alla questione dell'*identità sacerdotale di Gesù*, la nostra osservazione circa il contrasto tra il triplice ἐγώ εἰμι di Gesù (18,5d.6b.8c) e il triplice ἦν delle righe seguenti riguardante i sommi sacerdoti (18,13bc.14a), potrebbe essere un ulteriore argomento in questa discussione: mentre il verbo *era* sottolinea un fatto passato (come se Anna e Caifa non avessero più la piena autorità di sommi sacerdoti), nel caso di Gesù con il verbo al presente viene messa in rilievo la sua attualità.

2) All'osservazione appena espressa si potrebbe aggiungere la questione dell'*ambiguità* riguardante l'identità del sommo sacerdote che interroga Gesù in 18,19. La confusione risultante dalla lettura della frase ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἅννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα (18,24; cfr. 18,13!) potrebbe costituire un'alternativa – o una parentesi (in cui si ha l'aoristo con il valore di piuccheperfetto accompagnato da οὖν riassuntivo) oppure un commento dell'evangelista che fa andare avanti la narrazione (qui sarebbe οὖν continuativo/metabatico) – ma sembra piuttosto invitare il lettore, che si perde nella decifrazione del nome proprio dell'ἀρχιερεύς in 18,19-23, di cogliere il messaggio sottinteso: quest'oscurità è intenzionale per far capire che il vero sommo sacerdote non è più né Anna né Caifa, ma Gesù[10].

3) Mentre abbiamo confermato l'intuizione di molti esegeti circa l'identificazione del misterioso "altro discepolo" (18,15-16) con "il discepolo amato" (20,2), abbiamo aggiunto un'interpretazione esclusivamente nostra sulla *crux interpretum* di 18,15a: ipotizziamo cioè che l'omissione dell'articolo ὁ prima del sintagma ἄλλος μαθητής sia intenzionale da parte dell'evangelista, che avrebbe lo scopo di non distrarre il lettore (= *the first time reader*) della pericope 18,15-27 con dati che potrebbero destare meraviglia, come appunto il fatto che "il discepolo amato" sia anche "conosciuto dal sommo sacerdote" e si muova liberamente in quella casa[11]. Grazie a ciò l'attenzione del lettore viene prestata anzitutto ai personaggi principali della pericope, Gesù e Pietro, e alla σύγκρισις (= confronto) tra il loro comportamento presentato in 18,15-27. Durante però la lettura della scena della sepoltura (19,38-42), in cui appaiono, come veri discepoli di Gesù, alcuni

---

[10] Tale ipotesi non è solo nostra, ma anche di altri esegeti, sia pure pochi.

[11] Sotto la croce invece certamente non c'è meraviglia da parte dei lettori cristiani riguardo al discepolo amato. Al livello della narrazione stessa (19,16-42) comunque si può ovviamente parlare dello stupore da parte dei Giudei sia riguardo al discepolo amato, sia riguardo ai notabili Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo, che da discepoli di nascosto diventano testimoni in pubblico.

rappresentanti dei capi del popolo (Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo), il lettore fa un grande passo avanti nella sua comprensione del messaggio evangelico ed è preparato ad affrontare una novità: vale a dire che anche tra i notabili Giudei ci sono fedeli seguaci di Cristo. Di conseguenza, il lettore non è più esposto al rischio di essere sconcertato quando giunge nella sua lettura al versetto 20,2 dove vengono associati il "discepolo amato" e l'«altro discepolo».

4) Le prime due domande rivolte a Pietro, nonostante una prima apparenza contraria, *non sono ostili*[12]. Iniziate dalla particella negativa μή (18,17b.25d), non possono fungere da strumento d'attacco contro Pietro. Questa lettura, d'altra parte, non contraddice il contesto narrativo: benché queste domande non siano aggressive, ma pronunciate "pigramente" e quasi *en passant*, sono ugualmente occasione del rinnegamento di Pietro.

5) Diversamente dalla maggioranza degli esegeti che delimita il paragrafo nei versetti 19,25-27, noi delimitiamo la scena delle donne presso la croce a cominciare da 19,24h, cioè l'ultima riga del versetto precedente, includendo quindi all'inizio anche i soldati (19,24h-27). Abbiamo inoltre notato che vi è una contrapposizione non solo tra i quattro soldati e le quattro donne, notata da quasi tutti (cfr. μὲν-οὖν-δέ in 19,24h.25a), ma anche (e questo è un nostro contributo inedito) un *contrasto tra l'azione dei soldati e quella del discepolo amato*: i primi presero violentemente (ἔλαβον) le vesti di Gesù (19,23b), il discepolo prese con sé (ἔλαβεν) la madre di Gesù (19,27d). Le donne fungono in questo caso da *ponte* tra i personaggi: sono quattro come i soldati, e stanno presso la croce di Gesù come il discepolo amato. In questo modo viene messa in rilievo la realtà del "dono", ricevuto dal Crocifisso: "ecco tuo figlio; ecco tua madre". Gesù riveste i suoi discepoli di una nuova identità, invitandoli a diventare membri della sua nuova famiglia.

6) Abbiamo proposto di considerare un argomento ulteriore che confermasse l'identità discepolare delle donne, presenti presso la croce di Gesù. Riferendoci ad una tradizione giudaica che dice che da un "candidato rabbino" si esigeva che egli avesse almeno cinque discepoli, abbiamo notato che vicino a Gesù morente erano radunati precisamente le quattro donne e un discepolo maschio, quello amato (4 + 1 = 5!). A nostro parere, l'avvenimento accaduto sul Calvario non solo crea l'*inclusione* con la scena del primo capitolo del QV, in cui Gesù – all'inizio (!) della sua attività – raduna intorno a sé i primi *cinque discepoli* (cfr. 1,35-51), ma comprova che egli non solo durante il suo agire descritto nella prima parte dell'opera giovannea (cc. 1–12) e mentre celebrava l'Ultima Cena con i discepoli (cc. 13–17), ma anche all'ultimo momento della sua vita, quando viene crocifisso e muore – nonostante sia abbandonato dalla maggioranza dei suoi discepoli maschi –, si mostra come un vero e autentico "maestro", circondato dai suoi seguaci, tra i quali – novità per un rabbi ebreo – erano anche le discepole.

7) Nella scena della sepoltura (19,38-42), oltre all'ossequio dato a Gesù quale Re-Messia, il Santo, il Maestro – secondo l'interpretazione comune degli esegeti –

[12] Sono pochissimi gli esegeti che condividono quest'opinione.

riconosciamo anche un altro aspetto degno di essere messo in rilievo: mediante l'azione di Giuseppe d'Arimatea e Nicodemo viene rivelata *la gloria della croce.* I protagonisti, infatti, dopo aver visto la morte di Gesù, pari a una sconfitta, invece di ritirarsi con vergogna dall'adesione a Gesù – questa sarebbe la reazione più logica e la più naturale dal punto di vista psicologico –, proprio al contrario, escono dall'ombra della paura e manifestano pubblicamente la loro adesione al maestro. Ciò significa che da una parte la croce riveste Gesù di ignominia e potrebbe allontanare i suoi discepoli, tanto più se lo sono ancora "in segreto"; dall'altra diventa il luogo della sua esaltazione, e tale si dimostra nell'azione di Giuseppe e di Nicodemo, che proprio in quest'ora della prova hanno la forza di manifestarsi come discepoli di Gesù.

Due episodi, scelti liberamente, possono servire da icone per il tema della nostra dissertazione:

– quello di Pietro nel gesto violento di tagliare l'orecchio di Malco, luogo in cui Gesù si rivela mediante la parola;

– quello di Giuseppe d'Arimatea e di Nicodemo nella sepoltura del maestro, il quale si rivela non più mediante la sua parola, ma attraverso l'azione dei discepoli. In questa scena si vede al meglio come i discepoli fungono da luogo di rivelazione del maestro, perché ciò avviene in modo paradossale: la rivelazione di Gesù si attua benché non parli e non agisca più, ma per riflesso, nell'azione dei discepoli. Ricorda Abele: "Benché morto, parla ancora" (Ebr 11,4) e fa pensare alla missione della Chiesa nell'apparente assenza di Gesù dopo l'Ascensione: "Voi mi sarete testimoni" (At 1,8).

Appendice 2

Tutti i manoscritti menzionati nella *critica textus*[1]:

Il contrassegno del manoscritto	Il nome del manoscritto *oppure* luogo della sua ubicazione attuale	Secolo/Anno	Categoria
𝔓[60]	*Colt 4*	VII	III
𝔓[66]	*Bodmer II*	200 circa	I
𝔓[108]	*Oxyrhynchus 4447*	III	?
א*	*Codex Sinaiticus (textus originalis = prima manus)*	IV	I
א[2]	*Codex Sinaiticus (correctio secunda)*	VII circa	I
B	*Codex Vaticanus*	IV	I
A	*Codex Alexandrinus*	V	III
C	*Codex Ephraemi Rescriptus*	V	II
C[3]	*Codex Ephraemi Rescriptus (correctio tertia)*	IX circa	II
D	*Codex Bezae Cantabrigiensis*	V	IV
E	*Codex Basilensis*	VIII	V
K	*Codex Cyprius*	IX	V
L	*Codex Regius*	VIII	II
M	*Codex Campianus*	IX	V
N	*Codex Petropolitanus Purpureus*	VI	V
S	*Codex Vaticanus 354*	X	V
T[d]	*Codex Borgianus*	VII	II
U	*Codex Nanianus*	IX	V
U[c]	*Codex Nanianus* (corretto)	IX circa	V
W	*Codex Freerianus*	V	III
X	*Codex Monacensis*	IX/X	V

[1] I dati sono stati attinti da Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*[8]; Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*[27]; Aland – Karavidopoulos – Martini – Metzger, *The Greek New Testament*; Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*; Aland, *Synopsis of the Four Gospels*; Swanson, *Greek Manuscripts*; Metzger, *Textual Commentary*; *The Center for New Testament Textual Studies – NT Critical Apparatus* riportato in *Bible Works* 9, e infine da Internet.

Υ	*Codex Mecedoniensis*	IX	V
Γ	*Codex Tischendorfianus IV*	IX/X	V
Δ	*Codex Sangallensis*	IX	III
Θ	*Codex Coridethianus / Koridethi*	IX	II
Λ	*Codex Tischendorfianus III*	IX	V
Π	*Codex Petropolitanus*	IX	V
Π^2	*Codex Petropolitanus (correctio secunda)*	IX circa	V
Ψ	*Codex Athous Lavrensis*	VIII/IX	II/III
Ω	*Codex Athous Dionysious*	IX	V
054	*Codex Barberini*	VIII	V
0141	*Codex Parisiensis Gr. 209*	X	III
0250	*Codex Climaci Rescriptus*	VIII	III
f^1	Famiglia 1 = Gruppo *Lake* (1, 118, 131, 205[?], 209, 565, 1542, 1582, 2193[?])	X-XIV	III
f^{13}	Famiglia 13 = Gruppo *Ferrar* (13, 69, 124, 174, 230, 346, 543, 788, 826, 828, 983, 1547, 1689, 1709)	XI-XV	III
2	*Codex Basilensis A. N. IV. 1*	XI/XII	V
9	*Codex Parisiensis Gr. 83*	1167	?
28	*Codex Parisiensis Gr. 379*	XI	III
33	*Codex Parisiensis Gr. 14*	IX	II
69	*Codcex Leicesteriensis*	XV	III
118	*Codex Bodleianensis Auct. D. inf. 2. 17*	XIII	III
123	*Codex Vindobonensis Theol. Gr. 240*	1000	?
157	Biblioteca Vaticana, Urb. Gr. 2	1122 circa	III
180	Biblioteca Vaticana, Borg. Gr. 18	XII	V
205	Biblioteca Nazionale di Venezia, Gr. 420 (5)	XV	III
225	Biblioteca Nazionale di Napoli, Vind. 9	1192	?
565	Biblioteca Nazionale di Russia (San Pietroburgo), Gr. 53	IX	III
579	*Codex Parisiensis Gr. 97*	XIII	III
700	British Library (London), Egerton 2610	XI	III
788	Biblioteca Nazionale di Grecia (Atene), 74	XI	III
892	British Library (London), 33277	IX	II
1006	*Codex Athous Iviron 728 (56)*	XI	III-V
1010	*Codex Athous Iviron 738 (66)*	XII	III-V
1071	*Codex Athous Lavrensis A' 104*	XII	III
1195	Monastero s. Caterina a Sinai	1123	V
1241	*Codex 260* (monastero s. Caterina a Sinai)	XII	III
1243	*Codex 262* (monastero s. Caterina a Sinai)	XI	III

1292	*Codex Parisiensis Gr. 1224*	XIII	III
1342	*Codex Saba 411* (Gerusalemme)	XIII/XIV	II
1424	*Codex 152* (Maywood-Illinois)	IX/X	III-V
1505	*Codex Athous Lavrensis* B' 26	XI	III-V
$\mathfrak{R}$	*Koine, recensio Antiochiae vel Constantinopoli orta (continens et codices E, F, G, H, S, V, Y, Ω et plerosque minusculis litteris scriptos)*		
$\mathfrak{M}$	Maggioranza dei testi bizantini		
lect	Maggioranza dei lezionari		
l 253	Biblioteca Nazionale di Russia (San Pietroburgo)	1020	
l 751	?	XI	
l 844	?	861/862 (?)	
it^{a}	*Codex Vercellensis*	IV-V	
it^{aur}	*Codex Aureus*	VII	
it^{b}	*Codex Veronensis*	V	
it^{c}	*Codex Colbertinus*	XII/XIII	
it^{e}	*Codex Palatinus*	V	
it^{f}	*Codex Brixianus*	VI	
it^{ff2}	*Codex Corbeiensis II*	V	
it^{g1}	*Codex Sangermanensis I*	VIII/IX	
it^{n}	*Codex Sangallensis 1394*	V	
it^{p}	*Codex Sangallensis 51*	VIII	
it^{q}	*Codex Monacensis*	VI/VII	
it^{r1}	*Frisingensia Fragmenta*	VI-VII	
vg	*Vulgata (Hieronymi)*	IV/V	
lat	Maggioranza dei testi latini (it + vg)		
sy^{c}	*Syriaca Curatoniana*	V	
sy^{s}	*Syriaca Sinaitica*	IV	
sy^{p}	*Syriaca Peshitta = Vulgata Syriaca*	V	
sy^{pal}	*Syriaca Syro-Palestinensis*	V-VI	
sy^{h}	*Syriaca Harclensis*	VII	
co	Versioni copte	III/IV	
co^{sa}	*Copta Sahidica*	III/IV	
co^{bo}	*Copta Bohairica*	IV	
co^{pbo}	*Copta Proto-Bohairica*	IV/V	
co^{ach}	*Copta Akhmimica*	IV	
co^{ach2}	*Copta Subakhmimica*	IV	
arm	Versioni armene	IX-XII (origine V)	

aeth	Versioni etiopiche	origine V/VI	
aeth^{pp}	Versioni etiopiche	1830	
geo	Versione georgiana	V	
slav	Versione slava	IX	
diatessaron^{arm}	una citazione dalla versione armena del commentario di Efrem dove essa differisce dal siriaco originale	IV (Efrem morì nel 374)	

Agostino	IV/V (morì nel 430)
Ambrogio	IV (morì nel 397)
Basilio il Grande	IV (morì nel 379)
Cirillo di Alessandria	IV/V (morì nel 444)
Crisostomo	IV/V (morì nel 407)
Dionisio di Alessandria	III (morì nel 264/265)
Egesippo	II (morì nel 180 circa)
Eusebio di Cesarea	III-IV (morì nel 340)
Eutimio Zigabeno	XI/XII (morì nel 1118 circa)
Hilary di Poitiers	IV (morì nel 367)
Origene	III (morì nel 253/254)
Quodvultdeus	IV/V (morì nel 453 circa)
Teodoreto di Ciro	IV/V (morì nel 466 circa)
Teofilatto	XI/XII (morì nel 1107 circa)

Abbreviazioni

a.C. – avanti Cristo

Ant. – *Antiquitates Judaicae* di Flavio Giuseppe

AT – l'Antico Testamento

BCEI – terza edizione, totalmente rinnovata, della traduzione italiana a cura della Conferenza Episcopale Italiana (2008; I ed. 1971; II ed. 1974)

BDAG – Bauer W. – Danker F.W. – Arndt W.F. – Gingrich F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago – London ^{3}2000).

BDR – Blass F. – Debrunner A. – Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen ^{18}2001).

Bell. – *Bellum Judaicum* di Flavio Giuseppe

BT – Biblia Tysiąclecia (Bibbia [polacca] del Millenio, Poznań ^{4}1984)

cfr. – confronta

col./coll. – colonna/colonne

d.C. – dopo Cristo

ecc. – eccetera

et al. – *et alii*

GLNT – *Grande Lessico del Nuovo Testamento. Volumi I-XVI*. Fondato da G. Kittel. Continuato da G. Friedrich (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*). Edizione italiana a cura di F. Montagnini – G. Scarpat – O. Soffritti (Brescia 1965-1978).

HALOT – *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Subsequently Revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm with Assistance from Benedikt Hartmann (et alii). Vol. 1: א-ע; Vol. 2: פ-ת*. Fondato da L. Koehler (Leiden – Boston – Köln 2001).

IBC – *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Pontificia Commissione Biblica – Vaticano 1993).

ibid. – in quello stesso luogo

Id./Iid. – lo stesso / gli stessi

KJV – King James Version

LAB – *Liber Antiquitatum Biblicarum*

lat. – (in) latino

LG – *Lumen Gentium*

lin. – linea

LXX – *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs.*
mg – testimonianza testuale contenuta sul margine del manoscritto
ms/mss – manoscritto/manoscritti
n./nn. – nota/note
n°/nn° – numero/numeri
NT – il Nuovo Testamento
P Lond – *Greek Papyri in the British Musem* (Vol. I e II – F.G. KENYON [ed.]; Vol.
III – F.G. KENYON – H.I. BELL [ed.]; Vol. IV e V – H.I. BELL [ed.]) (London 1893–1917)
P Oxy IV – *The Oxyrhynchus Papyri, Vol. IV* (B.P. GRENFELL – A.S. HUNT [edd.]) (London 1904)
P Par 574 – *The Paris Magical papyrus* (C. Wesslet [ed.] in *Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien* XXXVI (1888), p. 75ff)
p./pp. – pagina/pagine
par. – parallelo/-i
PG – *Patrologia Graeca*, in MIGNE J.-P., *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca* (Paris 1857-1866)
PL – *Patrologia Latina*, in MIGNE J.-P., *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina* (Paris 1844-1855)
QV – Quarto Vangelo
S.A. – *sine auctore* (senza autore)
sec. – secolo/-i
Suppl – una parte del testo fornita (*supplied*) da una mano posteriore dove mancava l'originale
TM – Testo Masoretico
urspr. – *ursprünglich* (= primariamente; originariamente)
v./vv. – versetto/versetti
v.l. – *varia lectio*
vs – *versus* = contra

Regole di Citazioni e di Bibliografia

1) La Bibliografia contiene tutte le opere *citate* nella dissertazione, disposte a secondo della divisione "classica": fonti, sussidi e strumenti di lavoro, commentari sul QV, monografie e articoli su Gv 18–19, e altri studi. *Non vengono riportate le opere consultate ma non citate*.

2) In genere ci siamo attenuti alle regole di citazioni proposte da Bazyliński S., *Guida alla ricerca biblica* (SubBi 35; Roma [3]2009); ci siamo riservati tuttavia il diritto di modificarle in qualche punto.

3) Le abbreviazioni dei titoli dei periodici, delle collane, delle opere della letteratura giudaica ecc. sono utilizzate secondo la proposta di Schwertner S.M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (Berlin – New York [2]1992), completata con l'elenco presente in Bazyliński S., *Guida alla ricerca biblica* (SubBi 35; Roma [3]2009), 11-12.128-132.152-155.160-163.234-244.248.272-277. I titoli dei periodici o delle collane che non compaiono nelle opere sopraindicate sono stati citati per intero.

4) Le abbreviazioni dei libri biblici – secondo la BCEI.

5) Sin dalla prima citazione di un'opera è stata utilizzata l'abbreviazione del suo titolo.

6) Non è difficile decifrare l'abbreviazione di un titolo: conformemente ai numerosi studi recenti (tra i quali, per esempio, Barbiero G., *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41* [Österreichische biblische Studien 16; Frankfurt am Main 1999]), l'abbreviazione di un titolo (che spesso [ma non sempre] consiste di una parola chiave) viene indicata nella "Bibliografia" subito dopo il titolo stesso, scritta tra parentesi quadre «[]». Ci differenziamo da Barbiero perché abbiamo mantenuto la distinzione tra i "libri" e gli "articoli"; cfr. per esempio Giurisato G., *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico* (AnBib 138; Roma 1998). [= *Prima Lettera di Giovanni*] che nel corpo della dissertazione appare come Giurisato, *Prima Lettera di Giovanni*, e Pierri R. – Grochowski Z., "Una portinaia non ostile", *CCO* 8 (2011) 229-235. [= "Portinaia"] che nel corpo del lavoro appare come Pierri – Grochowski, "Portinaia".

7) Dove manca l'abbreviazione tra parentesi quadre (per esempio: Cullmann O., "πέτρα", *GLNT X*, 109-122) questo vuol dire che la parola tra le virgolette (qui "πέτρα") non ha bisogno di un'abbreviazione ed è stata citata nello stesso modo (nel nostro caso: Cullmann, "πέτρα", *GLNT X*).

8) A volte (raramente), dove era necessario (a causa della presenza dei numeri dei libri, dei paragrafi ecc.), per evitare la confusione, il numero delle pagine di un'opera citata è stato preceduto dall'abbreviazione «p./pp.» (per esempio: Omero, *Iliade*, XV 350 [pp. 694-695]).

9) Gli articoli di opere di autori vari di regola vengono citati sotto il nome degli editori.

Bibliografia

1. Fonti: Edizioni dei Testi Biblici, Targumici, Giudaici, Classici, Patristici ed Ecclesiastici:

Aa. Vv. (ed.), *La Sacra Bibbia* (terza edizione, totalmente rinnovata, della traduzione italiana a cura della Conferenza Episcopale Italiana) (Roma 1971; ²1974, ³2008). [= BCEI]

Aland B. & K. – Karavidopoulos J. – Martini C.M. – Metzger B.M. (ed.), *The Greek New Testament* (Stuttgart ⁴1993). [= *The Greek New Testament*]

Ambrosius Mediolanensis, *Opera omnia* (Parisiis 1569). [= *Opera omnia*]

Aristophanes (con la traduzione inglese di B.B. Rogers), *The Lysistrata, The Thesmophoriazusae, The Ecclesiazusae, The Plutus. In Three Volumes. III* (LCL 180; Cambridge MA 1968). [= *Thesmophoriazusae*]

Augustinus A. (ed. R. Willems), *In Johannis Evangelium Tractatus CXXIV* (CChr.SL 36; Turnholt 1954). [= *Johannis*]

Bover I.M., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Madrid ⁴1959). [= *Novi Testamenti*]

Cicero M.T., *De Senectute. De Amicitia. De Divinatione. In Twenty-Eight Volumes. XX . with an English Translation by William Armistead Falconer* (LCL 154; Cambridge Ma – London 1979). [= *De Divinatione*]

Cipriano (introduzione, traduzione e note a cura di A. Cerretini), *Trattati* (CTePa 175, Roma 2004). [= *Trattati*]

Clarke E.G., *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers*, in *Targum Neofiti 1: Numbers. Translated, with Apparatus and Notes by Martin McNamara, M.S.C. Targum Pseudo-Jonathan: Numbers. Translated, with Notes by Ernest G. Clarke with the assistance of Shirley Magder* (The Aramaic Bible 4; Edinburgh 1995) 185-294. [= *Targum Pseudo-Jonathan: Numbers*]

Comfort P.W. – Barrett D.P., *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. New and Complete Transcriptions with Photographs* (Wheaton IL ²2001). [= *Greek Manuscripts*]

Cyrillus Alexandrinus (ed. P. E. Pusey), *In Joannis Evangelium accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. Vol. III* (Bruxelles 1965). [= *Joannis*]

Dionysius of Halicarnassus (with an English translation by E. Cary), *The Roman Antiquities* (Cambridge MA – London ²1963). [= *Roman Antiquities*]

Elliger K. – Rudolf W. (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartiensia* (Stuttgart 1967-1977).

ELLIOTT W.J. – PARKER D.C. (ed.), *The New Testament in Greek IV. The Gospel According to St. John Edited by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project. Vol. I, The Papyri* (NTTS 20; Leiden – New York – Köln 1995). [= *The Papyri*]

ELOWSKY J.C. (ed.), *John 11-21* (*ACCS.NT* 4b; Downers Grove IL 2007). [= *John 11-21*]

EUSÈBE DE CÉSARÉE (introduction, traduction et notes par G. SCHROEDER et É. DES PLACES; texte grec révisé par É. DES PLACES), *La préparation évangélique. Livres VIII-X* (SC 369; Paris 1991). [= "*Préparation évangélique*"]

EUSEBIO DI CESAREA (traduzione e note Libri I-IV a cura di S. BORZÌ), *Storia ecclesiastica/1* (CTePa 158, Roma 2001). [= *Storia ecclesiastica/1*]

FLAVIO G. (a cura di H.St.J. THACKERAY – R. MARCUS – A. WIKGREN – L.H. FELDMAN), *Josephus – Jewish Antiquities. Vol. IV (Books I-IV), Vol. V (Books V-VIII), Vol. VI (Books IX-XI), Vol. VII (Books XII-XIV), Vol. VIII (Books XV-XVII) e Vol. IX (Books XVIII-XX)* (LCL 242.281.362.365.410.433; Cambridge MA – London 1930-1965). [= FLAVIO, *Ant.*]

FLAVIO G. (a cura di H.St.J. THACKERAY), *Josephus – The Jewish War. Vol. II (Books I-III) e Vol. III (Books IV-VII)* (LCL 203.210; Cambridge MA – London 1927-1928). [= FLAVIO, *Bell.*]

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Joannem*, Homilia 83,2 (PG 59). [= *Homiliae in Joannem*]

Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ ΤΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ (ΑΘΗΝΑ 1987).

HILAIRE DE POITIERS, *La Trinitè. Tome I: Livres I-III* (SC 443; Paris 1999). [= *Trinitè I*]

HILAIRE DE POITIERS, *La Trinitè. Tome III: Livres IX-XII* (SC 462; Paris 2001). [= *Trinitè III*]

JACOBSON H., *A Commentary on Pseudo-Philo's* Liber Antiquitatum Biblicarum. *With Latin Text and English Translation. Volume Two* (AGJU 31; Leiden – New York NY – Köln 1996). [= *Liber Antiquitatum Biblicarum*]

LUZARRAGA J., *El Evangelio de Juan en las versiones siríacas* (SubBi 33; Roma 2008). [= *Versiones siríacas*]

MARCOVICH M. (ed.), *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone* (PTS 47; Berlin 1997). [= *Iustini Dialogus*]

MERK A., *Novum Testamentum graece et latine* (Romae [11]1992). [= *Novum Testamentum*]

NESTLE Eb. & Er. – ALAND B. & K. – KARAVIDOPOULOS J. – MARTINI C.M. – METZGER B.M. (ed.), *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart [27]1993). [= NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*[27]]

NEUSNER J., *The Tosefta. Translated from the Hebrew, with a New Introduction. Vol. II* (Peabody MA 2002). [= *Tosefta*]

NEUSNER J., *The Babylonian Talmud. Translation and Commentary* (versione eletronica: Ages Digital Library; Hendrickson Publishers 2006).

Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice phototypice expressum. Introductio (C.M. MARTINI) (Codices e Vaticanis selecti 30; Civitas Vaticana 1968). [= *NT e Codice Vaticano*]

OMERO (a cura di M.G. CIANI – E. AVEZZÙ), *Iliade* (Classici greci; Torino 1998). [= *Iliade*]

ORIGENE (a cura di G. BENDINELLI; traduzione di R. SCOGNAMIGLIO; note di commento di M.I. DANIELI), *Commento a Matteo. Series / 2* (Opere di Origene XI/6; Roma 2006). [= *Matteo*]

Origène, *Commentaire sur saint Jean. Tome I: Livres I-V* (SC 120; Paris 1966). [= *Jean I*]
Origène, *Commentaire sur saint Jean. Tome V: Livres XXVIII et XXXII* (SC 385; Paris 1992). [= *Jean V*]
Origène, *Contre Celse. Tome I: Livres I et II* (SC 132; Paris 1967). [= *Contre Celse I*]
Origène, *Selecta in Threnos* (PG 13). [= *Threnos*]
Philon d'Alexandrie (introduction, traduction et notes par R. Arnaldez), *De mutatione nominum* (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 18; Paris 1964). [= *De mutatione nominum*]
Platone (ed. Duke E.A. *et al.*), *Platonis opera. Tetralogias I-II Continens. Euthyphro. Apologia. Crito. Phaedo. Cratylus. Theaetetus. Sophista. Politicus* (Oxford *et al.* 1995). [= *Apologia*]
Rahlfs A. (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno* (Stuttgart [9]1984). [= LXX]
Roberts A. – Donaldson J. (ed.), *Ante-Nicene Fathers. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Ireneus. American Edition Chronologically Arranged, with Brief Notes and Prefaces, Vol. 1* (Edinburgh – Grand Rapids 1993). [= *Ante-Nicene Fathers I*]
s.a., מסכת עבודה זרה מן תלמוד בבלי (New York NY 5708). [= עבודה זרה]
Sales M.M., *La Sacra Bibbia commentata. Il Nuovo Testamento commentato. Testo latino della Volgata e versione italiana di Antonio Martini riveduta e corretta. Vol. I. I quattro Evangeli – Gli Atti degli Apostoli* (Torino [2]1928). [= *Bibbia*]
San Gregorio Magno (a cura di P. Siniscalco; introduzione di C. Dagens; traduzione di E. Gandolfo), *Opere di Gregorio Magno: Commento morale a Giobbe/1 (I-VIII)* (Gregorii Magni Opera I/1; Roma 1992). [= *Giobbe I*]
Sant'Ambrogio (a cura di F. Gori), *Opere morali II/II: Verginità e vedovanza* (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 14/2; Milano – Roma 1989). [= *Verginità*]
Sant'Ambrogio (a cura di G. Coppa), *Opere esegetiche IX/I: Esposizione del Vangelo secondo Luca* (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 11; Milano – Roma 1978). [= *Luca I*]
Sant'Ambrogio (a cura di G. Coppa), *Opere esegetiche IX/II: Esposizione del Vangelo secondo Luca* (Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera 12; Milano – Roma 1978). [= *Luca II*]
Swanson R.J. (ed.), *New Testament Greek Manuscripts. Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus. John* (Sheffield – Pasadena CA 1995). [= *Greek Manuscripts*]
Tertulliano (a cura di A. Gerlo), *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Opera monastica. Pars II* (CChr.SL 2; Turnholt 1954). [= *De carne Christi*]
Tertulliano (introduzione, traduzione e note a cura di C. Moreschini), *Contro gli eretici* (CTePa 165, Roma 2002). [= *Contro gli eretici*]
Théodoret de Cyr, *Correspondance III* (SC 111; Paris 1965). [= *Correspondance*]
Tischendorf C., *Novum Testamentum Graece. Ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatum criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexuit*, Vol. I (Lipsiae [8]1872). [= *Novum Testamentum Graece*[8]]
Vogels H.J., *Novum Testamentum Graece. Textum recensuit, apparatum criticum ex editionibus et codicibus manuscriptis collectum addidit Henr. Jos. Vogels* (Düsseldorf 1920; [2]1922). [= *Novum Testamentum Graece*]

von Soden H., *Griechisches Neues Testament. Text mit kurzem Apparat (Handausgabe)* (Göttingen 1913). [= *Griechisches Neues Testament*]
Westcott A. (ed., *The Gospel According to St. John. The Greek Text with Introduction and Notes. By late Brooke Foss Westcott. In Two Volumes* (Thornapple Commentaries 4; Grand Rapids MI 1980). [= *John I/II*]
Zlotnick D. – Kutscher E.Y., *The Tractate "Mourning". Śĕmahot regulations relating to death, burial, and mourning*. Translated from the Hebrew With Introduction and Notes by Dov Zlotnick. With Hebrew Text Vocalized by E. Y. Kutscher (YJS 17; New Haven CT – London 1966). [= *The Tractate "Mourning"*]

2. Sussidi e strumenti di lavoro: Sinossi, Concordanze, Lessici, Dizionari, Grammatiche:

Abbott E.A., *Johannine Grammar* (London 1906). [= *Grammar*]
Abramowiczówna Z. (ed.), *Słownik grecko-polski. Tom I (*Α-Δ*). Tom II (*Η-Κ*). Tom III (*Λ-Π*). Tom IV (*Ρ-Ω*)* (Warszawa 1958/1960/1962/1965). [= *Słownik I/II/III/IV*]
Aland K. (ed.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus. In Verbindung mit H. Riesenfeld, H.-U. Rosenbaum, Chr. Hannick, B. Bonsack. Band I, Teil 1:* Α - Λ*; Band I, Teil 2:* Μ – Ω (ANTT 4; Berlin – New York 1983). [= *Konkordanz I, 1/2*]
Aland K. (ed.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. In Verbindung mit H. Bachmann und W.A. Slaby. Band II* (ANTT 4; Berlin – New York 1978). [= *Konkordanz II*]
Aland K., *Synopsis of the Four Gospels. Greek-English Edition of the Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart [13]2007). [= *Synopsis of the Four Gospels*]
Aland K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit* (Stuttgart [7]1971/[15]1996). [= *Synopsis Quattuor Evangeliorum*]
Aland K. – Aland B., *Il testo del Nuovo Testamento* (Commentario storico-esegetico dell'Antico e del Nuovo Testamento. Strumenti 2; Genova 1987). [= *Testo*]
Bakker E.J. (ed.), *Grammar as Interpretation. Greek Literature in its Linguistic Context* (Leiden – New York – Köln 1997). [= *Grammar*]
Balz H. – Schneider G. (ed.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band I (*᾿Ααρών – ῾Ενώχ*). Band II (*ἐξ – ὀψώνιον*). Band III (*παγιδεύω – ὠφέλιμος*)* (Stuttgart [2]1980/[2]1981/[2]1983). [= Balz – Schneider, *Wörterbuch I/II/III*]
Bauer W. – Danker F.W. – Arndt W.F. – Gingrich F.W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago – London [3]2000)]. [= BDAG, *Lexicon*]
Bazyliński S., *Guida alla ricerca biblica* (SubBi 35; Roma [3]2009). [= *Guida*]
Bible Works® 9.0. Software for Biblical Exegesis and Research (Norfolk VA 2011).
Blass F. – Debrunner A. – Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen [18]2001). [= BDR, *Grammatik*]

Boismard M.-E. – Lamouille A., *Synopse des quatre évangiles en français. Tome III: L'Évangile de Jean* (Paris 1977). [= *Jean*]

Burton E.D., *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (Edinburgh 1955). [= *Syntax*]

Buscemi A.M., "La prolessi nel NT", *SBFLA* 35 (1985) 37-68. [= "Prolessi"]

Buscemi A.M., *L'uso delle preposizioni nella Lettera ai Galati* (SBFA 17; Jerusalem 1987). [= *Preposizioni*]

Buscemi A.M., *Metodologia del Nuovo Testamento* [Dispensa accademica dello SBF non pubblicata] (Gerusalemme 2007). [= *Metodologia*]

Buttmann A., *A Grammar of the New Testament Greek* (Andover MA 1873). [= *Grammar*]

Castiglioni L. – Mariotti S., *Vocabolario della lingua latina. Latino – Italiano; Italiano – Latino. Redatto con la collaborazione di Arturo Brambilla e Gaspare Campagna* (Trento [3]1996). [= *Vocabolario*]

Cignelli L. – Bottini G.C., "L'articolo nel greco biblico", *SBFLA* 41 (1991) 159-199. [= "L'articolo"]

Cignelli L. – Bottini G.C., "Le diatesi del verbo nel greco biblico (I)", *SBFLA* 43 (1993) 115-139. [= "Le diatesi I"]

Cignelli L. – Bottini G.C., "Le diatesi del verbo nel greco biblico (II)", *SBFLA* 44 (1994) 215-252. [= "Le diatesi II"]

Cignelli L. – Pierri R., *Sintassi di greco biblico (Lxx e NT). Quaderno I.A: Le concordanze* (SBFA 61; Jerusalem 2003). [= *Sintassi*]

Cignelli L., "La grecità biblica", *SBFLA* 35 (1985) 203-248. [= "Grecità"]

Egger W., *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden* (Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1987). [= *Methodenlehre*]

Hastings J. (*et al.* ed.), *A Dictionary of the Bible. Dealing with its Language, Literature, and Contents including the Biblical Theology. Volume III: Kir – Pleiades* (Edinburgh 1904). [= *Dictionary of the Bible*]

Höfer J. – Rahner K., *Lexikon für Theologie und Kirche. Neunter Band: Rom bis Tetzel* (Freiburg 1964). [= *Lexikon IX*]

Humbert J., *Syntaxe grecque* (Paris 1982). [= *Syntaxe*]

Ilan T., *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Palestine 330 BCE – 200 CE*, I (TSAJ 91; Tübingen 2002). [= *Jewish Names*]

Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. With an Index of Scriptural Quotations. Vol. 1: א-כ; Vol. 2: ל-ת* (New York 1950). [= *Dictionary I/II*]

Kautzsch E., *Gesenius' Hebrew Grammar and The Influence of Gesenius as Edited and Enlarged by late E. Kautzsch* (Georgias Historical Grammars 9; Piscataway NY 2008). [= *Gesenius' Hebrew Grammar*]

Kittel G. – Friedrich G. – Bromiley G.W. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume* (Grand Rapids MI 1990). [= *Theological Dictionary. Abridged*]

Koehler L. – Baumgartner W. (ed.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Subsequently revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm with assistance from Benedikt Hartmann (et alii). Vol. 1: א-ע; Vol. 2: פ-ת* (Leiden – Boston – Köln 2001). [= *HALOT I/II*]

Lausberg H., *Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie* (München ^{9}1987). [= la traduzione italiana: Lausberg H., *Elementi di retorica* (Bologna 1969)]. [= *Elemente*]

Lausberg H., *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Stuttgart ^{3}1990). [= *Handbuch*]

Liddell H.G. – Scott R. – Jones H.S. – McKenzie R., *Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement* (Oxford NY 1996). [= Liddell – Scott, *Lexicon*]

Louw J.P. – Nida E.A. (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains. Volume 1: Introduction and Domains* (New York NY ^{3}1989). [= *Lexicon*]

Malatesta E., *St. John's Gospel 1920-1965. A Cumulative and Classified Bibliography of Books and Periodical Literature on The Fourth Gospel* (AnBib 32; Rome 1967). [= *John's Gospel. Bibliography*]

Marchese A., *Dizionario di retorica e di stilistica. Arte e artificio nell'uso delle parole. Retorica, stilistica, metrica, teoria della letteratura* (Milano ^{5}1985). [= *Dizionario di retorica*]

Marshall I.H., *Moulton and Geden Concordance to the Greek New Testament* (London – New York ^{6}2002). [= Moulton – Geden, *Concordance*]

Mateos J., *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* (Studios de Nuevo Testamento 1; Madrid 1977). [= *Aspecto verbal*]

Metzger B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart ^{2}1994). [= *Textual Commentary*]

Meynet R., *Trattato di retorica biblica* (Retorica biblica 10; Bologna 2008). [= *Trattato*]

Meynet R., "Come preparare degli esercizi di analisi retorica?", in R. Meynet – J. Oniszczuk (ed.), *Retorica biblica e semitica I. Atti del primo convegno RBS* (Retorica biblica 12; Bologna 2009) 287-298. [= "Analisi retorica"]

Mills W.E., *The Gospel of John* (Bibliographies for Biblical Research. New Testament Series 4; Lewiston – Queenston – Lampeter 1996). [= *John*]

Montanari F., *Vocabolario della lingua greca* (Torino 1995). [= *Vocabolario*]

Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich 1982). [= *Statistik*]

Mortara Garavelli B., *Manuale di retorica* (Milano ^{7}2003). [= *Retorica*]

Moulton J.H., *A Grammar of New Testament Greek*, *Vol. I: Prolegomena* (Edinburgh ^{3}1998). [= *Prolegomena*]

Moulton J.H. – Howard W.F., *A Grammar of New Testament Greek*, *Vol. II: Accidence and Word-Formation with the Appendix on Semitisms in the New Testament* (Edinburgh 1996). [= *Accidence*]

Moulton J.H. – Turner N., *A Grammar of New Testament Greek. Vol. III: Syntax* (Edinburgh 1998). [= *Syntax*]

Moulton J.H. – Milligan G., *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other non-literary Sources* (Grand Rapids MI 1976). [= *Vocabulary*]

Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (Warszawa 1997). [= *Wielki słownik*]

Rábanos Espinosa R. – Muñoz León D., *Bibliografía joánica: Evangelo, Cartas y Apocalipsis 1960-1986* (Bibliotheca Hispana Biblica 14; Madrid 1990). [= *Bibliografía joánica*]

Rahmani L.Y., *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel* (Jerusalem 1994). [= *Jewish Ossuaries*]

Regard P. F., *La phrase nominale dans la langue du Nouveau Testament* (Paris 1919). [= *La phrase nominale*]
Robertson A.T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (New York NY ^{3}1919) [= *Grammar*]
Rocci L., *Vocabolario greco italiano* (Roma 1989). [= *Vocabolario*]
Romizi R., *Greco antico. Vocabolario Greco italiano etimologico e ragionato* (Bologna ^{3}2007). [= *Greco antico*]
Schwertner S.M., *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* (Berlin – New York 1992). [= *IATG*^{2}]
Segert S., *Altaramäische Grammatik mit Bibliographie, Chrestomathie und Glossar* (Leipzig 1986). [= *Altaramäische Grammatik*]
Smyth H.W., *Greek Grammar* (Cambridge 1984). [= *Greek Grammar*]
Thayer J.H., *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti* (Cambridge MA 1885; Grand Rapids MI ^{24}1999). [= *Lexicon*]
Van Belle G., *Johannine Bibliography 1966-1985. A Cumilative Bibliography on the Fourth Gospel* (BEThL 82; Leuven 1988). [= *Johannine Bibliography*]
Viteau J., *Étude sur le grec du Nouveau Testament. Le verbe : Syntaxe des propositions* (Paris 1893). [= *Syntaxe*]
Wagner G. (ed.), *An Exegetical Bibliography of the New Testament. John and 1, 2, 3 John* (Macon GA 1987). [= *Bibliography. John*]
Wallace D.B., *Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament with Scripture, Subject, and Greek Word Indexes* (Grand Rapids MI 1996). [= *Grammar*]
Winer G.B., *A Treatise on the Grammar of New Testament Greek, Regarded as a Sure Basis for New Testament Exegesis* (Edinburgh ^{9}1882). [= *Grammar*]
Zerwick M. – Grosvenor M., *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament* (Roma ^{5}1996). [= *Grammatical Analysis*]
Zerwick M., *Biblical Greek Illustrated by Examples* (SPIB 114; Roma 2001). [= *Biblical Greek*]
Zingarelli N. (a cura di M. Dogliotti – L. Rosiello), *Il nuovo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana* (Bologna 1984). [= *Vocabolario*]
Zorell F., *Lexicon graecum Novi Testamenti* (Paris ^{3}1961). [= *Lexicon*]

3. Commentari latini dei secoli XVI-XIX/XX, particolarmente preziosi per la ricerca delle figure retoriche:

a Lapide C., *Commentaria in Scripturam Sacram. Tomus XVI: In SS. Lucam et Joannem. Accurate recognovit ac notis illustravit Augustinus Crampon* (Parisium 1865) (Gv 18–19: pp. 604-623). [= *Commentaria*]
Aretius B., *In Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Commentarii Doctissimi Benedicti Aretii Bernesis Theologi praestantissimi, facili perspicuaque methodo conscripti* (Genevae 1618) (Gv 18–19: pp. 1001-1033). [= *Commentarii*]

BENGEL J.A., *Gnomon Novi Testamenti. In quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum cślestium indicatur* (Londini [3]1862) (Gv 18–19: pp. 372-379). [= *Gnomon*]

CAMERARIUS J., *Notatio figurarum sermonis in libris quatuor evangeliorum, et indicata verborum significatio et orationis sententia, ad illorum scriptorum intelligentiam certionem, studio* (Leipzig 1572) (Gv 18–19: pp. 294-298). [= *Notatio figurarum*]

FLACIUS ILLYRICUS M., *Clavis Scripturae Sacrae, seu de sermone Sacrarum Literarum. Vol. II* (Basilea 1628). [= *Clavis Scripturae Sacrae*]

FLACIUS ILLYRICUS M., *Glossa compendiaria in Novum Testamentum* (Basilea 1570) (Gv 18–19: pp. 446-459). [= *Glossa*]

GROTIUS H., *Annotationes in Novum Testamentum*, *Quatuor Evangelia et explicationem decalogi continens*, Vol. 1 (Erlangen [2]1755) (Gv 18–19: pp. 1116-1132). [= *Annotationes*]

KNABENBAUER I., *Commentarius in quatuor S. Evangelia Domini N. Iesu Christi. IV: Evangelium secundun Ioannem* (CSS 4; Parisiis 1906) (Gv 18–19: pp. 518-570). [= *Commentarius*]

PISCATOR J., *Evangelium secundum Johannem*, in ID., *Commentarii in omnes libros Novi Testamenti* (Herbornae 1638) (Gv 18–19: pp. 703-715). [= *Secundum Johannem*]

SCHLICHTING J.S., *Commentaria posthuma in plerosque Novi Testamenti libros* (Irenopoli 1656) (Gv 18–19: pp. 128-139). [= *Commentaria*]

4. COMMENTARI SUL VANGELO DI GIOVANNI (A VOLTE ANCHE PIÙ GENERALI: SUI VANGELI, SUL NT O SU TUTTA LA BIBBIA):

ALFORD H., *The Greek Testament with a Critically Revised Text, a Digest of Various Readings, Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage, Prolegomena and a Critical and Exegetical Commentary. Vol. I: The Four Gospels* (London – Oxford – Cambridge 1874). [= *Commentary*]

BARRETT C.K., *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London 1955). [= *John*]

BARTON J. – MUDDIMAN J. (ed.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford 2007). [= *Oxford Commentary*]

BEASLEY-MURRAY G.R., *John* (WBC 36; Nashville TN [2]1999). [= *John*]

BECKER J., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21* (ÖTBK 4; Gütersloh 1985). [= *Johannes*]

BELSER J., *Das Evangelium des heiligen Johannes* (Freiburg im Breisgau 1905). [= *Johannes*]

BERGANT D. – KARRIS R.J. (ed.), *The Collegeville Bible Commentary Based on the New American Bible with Revised New Testament* (Collegeville MN 1989). [= *Collegeville Commentary*]

BERNARD J.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (ICC 63, II, Edinburgh 1928). [= *John*]

BLANK J., *Das Evangelium nach Johannes* (GSL.NT 4; Düsseldorf 1977). [= *Johannes*]

Braun F.-M., *Évangile selon saint Jean*, in Pirot L. (ed.), *La Sainte Bible. Texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique. Tome X: Évangiles de s. Luc et de s. Jean* (Paris 1935). [= *Jean*]
Brodie T.L., *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary* (New York – Oxford 1993). [= *John*]
Brown R.E. – Fitzmyer J.A. – Murphy R.E., *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs NJ 1990) 379-382 (Gv 18–19). [= *New Jerome Commentary*]
Brown R.E., *The Gospel According to John (I-XII)* (AncB 29; Garden City NY 1966). [= *John I*]
Brown R.E., *The Gospel According to John (XIII-XXI)* (AncB 29A; Garden City NY 1970). [= *John II*]
Brown R.E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. Volume One/Two* (New York NY – London – Toronto – Sydney – Auckland 1994). [= *Death of Messiah I/II*]
Bruce F.F., *The Gospel of John. Introduction, Exposition and Notes* (Grand Rapids MI 1983). [= *John*]
Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes* (Götingen [16]1959). [= *Johannes*]
Burge G.M., *John. From Biblical Text ... to Contemporary Life* (The NIV Application Commentary 4; Grand Rapids MI 2000). [= *John*]
Calloud J. – Genuyt F. – Duplantier J.-P., *L'évangile de Jean (IV). Passion et résurrection. Lecture sémiotique des chapitres 18-21* (Lyon 1991). [= *Jean*]
Calmes C., *Évangile selon Saint Jean* (EtB 4; Paris 1923). [= *Jean*]
Carson D.A., *The Gospel According to John* (Grand Rapids MI 1991). [= *John*]
Carson D.A. (*et al.* ed.), *New Bible Commentary. 21st Century Edition* (Leicester – Downers Grove IL 1994). [= *Commentary*]
Corluy J., *Commentarius in Evangelium S. Joannis* (Gandavum 1889). [= *Commentarius*]
Dietzfelbinger C., *Das Evangelium nach Johannes. Teilband 2: 13-21* (ZBK NT 4.2; Zürich [2]2004). [= *Johannes*]
Dods M., *Gospel of St. John*, *Vol. II* (The Expositors Bible, ed. W. Robertson Nicoll; London 1904). [= *John*]
Dunn J.D.G. – Rogerson J.W. (ed.), *Eerdmans Commentary on the Bible* (Gran Rapids MI – Cambridge 2003). [= *Eerdmans Commentary*]
Durand A., *Évangile selon Saint Jean* (VSal.NT 4; Paris 1930). [= *Jean*]
Ellis P.F., *The Genius of John. A Composition-Critical Commentary on the Fourth Gospel* (Collegeville MN 1984). [= *Genius*]
Fabris R., *Giovanni. Traduzione e commento* (Roma 1992). [= *Giovanni*]
Farmer W.R. (ed.), *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI* (Estella 19990. [= *Comentario*]
Fenton J.C., *The Gospel According to John. In the Revised Standard Version. With Introduction and Commentary* (NCB.NT 3; Oxford 1989). [= *John*]
Fillion L.C. – Bayle P., *Évangile selon s. Jean. La Sainte Bible. Texte de la Vulgate, traduction française en regard avec commentaries* (Paris 1887). [= *Jean*]
Fortna R.T., *The Fourth Gospel and its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel* (Edinburgh 1988). [= *Fourth Gospel*]
Gnilka J., *Johannesevangelium* (NEB.NT 4; Würzburg 1983). [= *Johannesevangelium*]

Godet F., *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean. Tome second* (Bibliothèque théologique; Paris 1865). [= *Jean*]

Grasso S., *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico* (Roma 2008). [= *Giovanni*]

Guichou P., *L'Évangile de saint Jean. Par la foi a la vie en Jésus* (Paris 1962). [= *Jean*]

Haenchen E., *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar* (Tübingen 1980). [= *Johannesevangelium*]

Heil J.P., *Blood and Water. The Death and Resurrection of Jesus in John 18-21* (CBQ.MS 27; Washington DC 1995). [= *Blood and Water*]

Hendriksen W., *Exposition of the Gospel According to John. Two Volumes Complete in One* (New Testament Commentary 4; Grand Rapids MI ^{20}2007). [= *John*]

Holtzmann H.J. – Bauer W., *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes* (HC 4; Tübingen 1908). [= *Johannes*]

Hoskyns E.C., *The Fourth Gospel* (Londres 1947). [= *Fourth Gospel*]

Howard W.F. – Gossip A.J., *The Gospel According to St. John*, in Buttrick G.A., *The Holy Scriptures in the King James and Revised Standard Versions with General Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for Each Book of the Bible* (IntB 8; New York NY – Nashville TN 1952) 435-811. [= *John*]

Howard-Brook W., *Becoming Children of God. John's Gospel and Radical Discipleship* (The Bible and Liberation Series; Maryknoll NY 1994). [= *Discipleship*]

Hunter A.M., *The Gospel According to John* (CNEB 50; Cambridge et al. 1989). [= *John*]

Jamieson R. – Fausset A.R. – Brown D. (ed.), *A Commentary on the Old and New Testaments. Volume 3: Part One Matthew-John, Part Two Acts-Romans, Part Three 1 Corinthians-Revelation* (Peabody MA 2002). [= *Commentary*]

Keener C.S., *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody MA 2003). [= *John*]

Köstenberger A.J., *John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament 4; Grand Rapids MI 2004). [= *John*]

Kruse C.G., *The Gospel According to John. An Introduction and Commentary* (TNTC 4a; Grand Rapids MI – Cambridge 2003). [= *John*]

Kysar R., *The Fourth Evangelist and His Gospel. An examination of contemporary scholarship* (Minneapolis MN 1975). [= *Fourth Evangelist*]

Kysar R., *John* (ACNT 4; Minneapolis MN 1986). [= *John*]

Làconi M., *Il racconto di Giovanni* (Bibbia per tutti 4; Assisi 1989). [= *Giovanni*]

Lagrange M.-J., *Évangile selon Saint Jean* (EtB; Paris 1927). [= *Jean*]

Lauck W., *Das Evangelium und die Briefe des heiligen Johannes* (HBK 13; Freiburg im Breisgau 1941). [= *Johannes*]

Leal J., *Evangelio de san Juan*, in J. Leal – S. del Paramo – J. Alonso, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento I. Evangelios* (BAC 207; Madrid 1964) 765-1107. [= *Juan*]

Léon-Dufour X., *Lecture de l'Évangile selon Jean*, *tome IV : L'heure de la glorification (chapitres 18-21)* (Paris 1996). [= *Lecture*]

Levoratti A.J. (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento* (Estella 2003). [= *Comentario*]

Lightfoot R.H., *St. John's Gospel. A Commentary with the Text of the Revised Version* (Oxford 1957). [= *John*]

Lincoln A.T., *The Gospel According to Saint John* (BNTC 4; Peabody MA ^{2}2006). [= *John*]

Lindars B., *The Gospel of John* (NCBC; Grand Rapids MI – London 1981). [= *John*]

Lion A., *Lire saint Jean* (LiBi 32b; Paris 1984). [= *Jean*]
Loisy A., *Le Quatrième Évangile. Les Épitres dites de Jean* (Paris ²1921). [= *Quatrième Évangile*]
Maier G., *Johannes-Evangelium. Teil 2* (Bibel-Kommentar 7; Stuttgart 1986). [= *Johannes*]
Marrow S.B., *The Gospel of John. A Reading* (Mahwah NY 1995). [= *John*]
Mateos J. – Barreto J., *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* (Lectura del Nuevo Testamento 4; Madrid 1979). [= *Juan*]
McPolin J., *John* (NTMes 6; Wilmington DE 1984). [= *John*]
Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12 / 13-21* (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament 4; Częstochowa 2010). [= *Jan I/II*]
Mollat D., *L'Évangile selon Saint Jean*, in D. Mollat – F.-M. Braun, *L'Évangile et les Épitres de Saint Jean* (SB[J]; Paris 1953) 7-198. [= *Jean*]
Moloney F.J., *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1-4* (Minneapolis MN 1993) [= *Belief*]
Morris L., *Glory not Dishonor: Reading John 13-21* (Minneapolis MN 1998). [= *Glory*]
Morris L., *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4; Collegeville MN 1998). [= *John*]
Morris L., *The Gospel According to John. The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (Grand Rapids MI 1971). [= *John 1971*]
Morris L., *Reflections on the Gospel of John. Crucified and Risen (John 17-21),* Vol. 4 (Grand Rapids MI 1988). [= *Reflections*]
Morris L., *The Gospel According to John. Revised Edition* (NIC.NT; Grand Rapids MI 1995). [= *John 1995*]
Neyrey J.H., *The Gospel of John* (Cambridge 2007). [= *John*]
Niccacci A. – Battaglia O. (ed.), *Il Vangelo dello Spirito. Secondo Giovanni. Il vangelo oggi Volume V* (Assisi 1973). [= *Giovanni*]
O'Day G.R., *The Gospel of John*, in R.A. Culpepper – G.R. O'Day, *The Gospel of Luke. The Gospel of John* (The New Interpreter's Bible 9; Nashville TN 1995) 491-865. [= *John*]
Orchard D.B. – Sutcliffe E.F. (ed.), *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (London *et al.* 1953). [= *Commentary*]
Panimolle S.A., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni. Volume III: Gv 11-21* (Lettura pastorale della Bibbia. Nuovo Testamento 4; Bologna 1986). [= *Giovanni*]
Plummer A., *The Gospel According to John* (CBSC; Cambridge 1902). [= *John*]
Porsch F., *Johannes-Evangelium* (SKK.NT 4; Stuttgart 1998). [= *Johannes*]
Ramsey Michaels J., *John* (NIBC 4; Peabody MA ²1989). [= *John*]
Ridderbos H.N., *The Gospel of John. A Theological Commentary* (Grand Rapids MI 1997). [= *John*]
Sanders J.N. – Mastin B.A., *A Commentary on the Gospel According to St. John* (Harper's New Testament Commentaries; Peabody MA 1988). [= *John*]
Schenke L., *Johannes. Kommentar* (Düsseldorf 1998). [= *Johannes*]
Schertl P., *Vangelo di Giovanni*, in B. Scremin (ed.), *Vangelo di Luca. Vangelo di Giovanni* (Commento al Nuovo Testamento 2; Assisi 1972) 199-390. [= *Giovanni*]
Schlatter D.A., *Der Evangelist Johannes. Wie er spricht, denkt und glaubt* (Stuttgart 1948). [= *Johannes*]
Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. I Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4* (HThK 4; Freiburg – Basel – Wien 1965). [= *Johannesevangelium I*]

SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium. II Teil. Kommentar zu Kap. 5-12* (HThK 4; Freiburg – Basel – Wien 1971). [= *Johannesevangelium II*]

SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium. III Teil. Kommentar zu Kap. 13-21* (HThK 4; Freiburg – Basel – Wien 1975). [= *Johannesevangelium III*]

SCHNACKENBURG R., *Das Johannesevangelium. IV Teil. Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (HThK 4; Freiburg – Basel – Wien 1984) [= *Johannesevangelium IV*]

SCHNEIDER J., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4a; Berlin [3]1985). [= *Johannes*]

SCHNELLE U., *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4; Leipzig 1998). [= *Johannes*]

SCHULZ S., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen [15]1983). [= *Johannes*]

SCHWANK B., *Evangelium nach Johannes, erläutert für die Praxis* (St. Ottilien 1998). [= *Johannes*]

SCOTT E.F., *The Fourth Gospel, its Purpose and Theology* (Edinburgh 1906). [= *Fourth Gospel*]

SIMOENS Y., *Selon Jean. 3. Une interprétation* (Collection Institut d'Études Théologiques 17; Bruxelles 1997). [= *Jean*]

SLOYAN G., *John* (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching; Atlanta GA 1988). [= *John*]

SMALLEY S.S., *John: Evangelist and Interpreter* (Exeter 1978). [= *John*]

STACHOWIAK L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PSNT 4; Poznań – Warszawa 1975). [= *Ewangelia Jana*]

STIBBE M.W.G., *John* (Sheffield 1996). [= *John*]

STRACK H.L. – BILLERBECK P., *Das Evangelium nach Matthäus. Erläutert aus Talmud und Midrasch* (Bill. 1; München [3]1961). [= *Matthäus*]

STRACK H.L. – BILLERBECK P., *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. Erläutert aus Talmud und Midrasch* (Bill. 2; München [3]1961). [= *Johannes*]

STRATHMANN H., *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4; Göttingen 1951). [= *Johannes*]

TALBERT C.H., *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles* (New York NY 1992). [= *John*]

TASKER R.V.G., *The Gospel According to St. John. An Introduction and Commentary* (TNTC 4; Grand Rapids MI 1981). [= *John*]

TENNEY M.C., *The Gospel of John*, in F.E. GAEBELEIN – J.D. DOUGLAS (ed.), *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible. Volume 9: John – Acts* (Grand Rapids MI 1981) 1-203. [= *John*]

THYEN H., *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen 2005). [= *Johannesevangelium*]

TILLMAN F., *Das Johannesevangelium* (HSNT 3; Bonn 1931). [= *Johannesevangelium*]

TRENCH G.H, *A Study of St. John's Gospel* (London 1918). [= *John*]

TUÑÍ J.-O – ALEGRE X., *Scritti giovannei e lettere cattoliche* (Introduzione allo studio della Bibbia 8; Brescia 1997). [= *Scritti giovannei*]

VAN DEN BUSSCHE H., *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel* (Paris 1967). [= *Jean*]

VANNI U., *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti (ad uso degli studenti)* (Roma 1995). [= *Giovanni*]

VON WAHLDE U.C., *The Gospel and Letters of John. Volume 2: Commentary on the Gospel of John* (Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids MI – Cambridge 2010). [= *John II*]

WEISS B., *Das Johannes-Evangelium* (KEK 2; Göttingen 1893). [= *Johannes*]

Wellhausen J., *Evangelienkommentare. Mit einer Einleitung von Martin Hengel* (Berlin – New York NY 1987). [= *Evangelienkommentare*]
Wengst K., *Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21* (TKNT 4; Stuttgart – Berlin – Köln 2001). [= *Johannesevangelium*]
Whitacre R.A., *John* (The IVP New Testament Commentary Series 004; Leicester 1999). [= *John*]
Wikenhauser U., *Das Evangelium nach Johannes* (RNT 4; Regensburg 1948). [= *Johannes*]
Wilckens U., *Il Vangelo secondo Giovanni* (Nuovo Testamento. Seconda serie 4; Brescia 2002). [= *Giovanni*]
Witherington B. III, *John's Wisdom. A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville KY 1995). [= *John's Wisdom*]
Zahn T., *Das Evangelium des Johannes* (KNT 4; Leipzig 1921). [= *Johannes*]
Zanfrognini P., *L'Evangelo secondo Giovanni. Commento mistico* (Bari 1928). [= *Giovanni*]
Zevini G., *Vangelo secondo Giovanni. Vol. II* (Commenti Spirituali del Nuovo Testamento 4; Roma 1987). [= *Giovanni*]
Zumstein J., *L'évangile selon saint Jean (13-21)* (Commentaire du Nouveau Testament Ivb; Genève 2007). [= *Jean*]

5. Monografie e articoli su Gv 18–19

Anderson P.N., "Gradations of Symbolization in the Johannine Passion Narrative", in J. Frey – J.G. van der Watt – R. Zimmermann (ed.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200; Tübingen 2006) 157-194. [= "Gradations"]
Aubineau M., "Dossier patristique sur Jean XIX, 23-24: La tunique sans couture du Christ", in A. Benoit – P. Prigent (ed.), *La Bible et les Pères. Travaux du centre d'Études Supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg. Colloque de Strasbourg (1er – 3 octobre 1969)* (Paris 1971) 9-50. [= "Dossier"]
Bampfylde G., "John XIX 28. A Case for a different translation", *NT* 11 (1969) 247-260. [= "John"]
Bartina S., "«Yo soy Yahweh» – nota exegética a Jn. 18, 4-8", in E.G. Leopoldo (ed.), *XVIII Semana Biblica Espaìola (23-27 sept. 1957). Teología bíblica sobre el pecado la teología bíblica, otros estudios* (CSIC 18; Madrid 1959) 393-416. [= "Yo soy Yahweh"]
Barton G.A., "«A Bone of Him Shall Not Be Broken» John 19,36", *JBL* 49 (1930) 13-19. [= "Not Broken Bone"]
Baum-Bodenbender R., *Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28-19,16a)* (FzB 49; Würzburg 1984). [= *Hoheit*]
Blank J., "Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18, 28 – 19,16 im Lichte johanneischer Theologie", *BZNF* 3 (1959) 60-81. [= "Pilatus"]
Blank J., "Die Johannespassion", in K. Kertelge (ed.), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (QD 112; Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1988) 148-182. [= "Johannespassion"]

Boughton L.C., "The Priestly Perspective of the Johannine Trial Narrative", *RB* 110 (2003) 517-551. [= "Priestly Perspective"]

Bruce F.F., "The Trial of Jesus in the Fourth Gospel", in R.T. France – D. Wenham (ed.), *Gospel Perspectives. Studies of History and Tradition in the Four Gospels. Volume I* (Sheffield 1980) 7-20. [= "Trial"]

Carroll J.T. – Green J.B., "The Death of Jesus in the Gospel According to John", in J.T. Carroll – J.B. Green – R.E. Van Voorst – J. Marcus – D. Senior (ed.), *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody MA 1995) 82-109. [= "Death of Jesus in John"]

Castellarín T., "Ante el sumo sacerdote Jesús especifica su «enseñar» (Jn 18,12-27)", in J.L. D'Amico – E. De la Serna (*et al.* ed.), *"Donde está el Espíritu, está la libertad". Homenaje a Luis Heriberto Rivas con motivo de sus 70 años* (Buenos Aires 2003) 349-377. [= "Jesús"]

Charbonneau A., "L'arrestation de Jésus, une victoire – d'après la facture interne de Jn 18,1-11", *ScEs* 34 (1982) 155-170. [= "L'arrestation"]

Charbonneau A., "L'interrogatoire de Jésus, d'après la facture interne de Jn 18.12-27", *ScEs* 35 (1983) 191-210. [= "L'interprétation "]

Charbonneau A., "«Qu'as-tu fait?» et «D'où es-tu?»: le procès de Jésus chez Jean (18,28-19,16a)", *ScEs* 38 (1986) 203-219.317-329. [= "Qu'as-tu fait?"]

Chevallier M.-A., "La comparution de Jésus devant Hanne et devant Caïphe (Jean 18/12-14 et 19-24)", in O. Cullmann – H. Baltensweiler – B. Reicke (ed.), *Neues Testament und Geschichte. Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag* (Zürich – Tübingen 1972) 179-185. [= "Jésus"]

Chevallier M.-A., "La fondation de «l'Église» dans le quatrième Évangile: Jn 19,25-30", *ETR* 58 (1983) 343-353 [= "Fondation"]

Coloe M.L., "Raising the Johannine Temple (John 19:19-37)", *ABR* 48 (2000) 47-58. [= "Temple"]

Crump D., "Who Gets What? God or Disciples, Human Spirit or Holy Spirit in John 19:30", *NT* 51 (2009) 78-89. [= "Who Gets What?"]

Culpepper R.A., "The Theology of the Johannine Passion Narrative: John 19:16b-30", *Neotest.* 31 (1997) 21-37. [= "Passion"]

dal Covolo E., "Gesù e Pilato. Giovanni 18,28-19,16 nello studio dei rapporti tra la comunità cristiana del primo secolo e l'impero di Roma", in L. Padovese (ed.), *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 6; Roma 1994) 147-156. [= "Gesù e Pilato"]

Dauer A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium*: *Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30* (StANT 30; München 1972). [= *Passionsgeschichte*]

de Boer M.C., *Johannine Perspectives on the Death of Jesus* (*CBET* 17; Kampen 1996). [= *Death of Jesus*]

de Boer M.C., "Johannine History and Johannine Theology: The Death of Jesus as the Exaltation and the Glorification of the Son of Man", in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 293-326. [= "Exaltation"]

de la Potterie I., "Jesus King and Judge According to John 19:13", *Scrip*. 13 (1961) 97-111 [= traduzione abbreviata di de La Potterie I., "Jésus Roi et Juge d'après Jn 19,13: 'Εκάθισεν ἐπὶ Βήματος", *Bib.* 41 (1960) 217-247]. [= "Jesus King"]

de la Potterie I., "La Passion selon saint Jean", *ASeign* 21 (1969) 21-34. [= "Passion"]

de la Potterie I., "La parole de Jésus «Voici ta Mère» et l'accueil di Disciple", *Mar*. 36 (1974) 1-39. [= "Parole"]

de la Potterie I., "La tunique sans couture, symbole du Christ grand prêtre?", *Bib*. 60 (1979) 255-269. [= "Tunique sans couture"]

de la Potterie I., "«Et à partir de cette heure, le Disciple l'accueillit dans son intimité» (Jn 19,27b", *Mar*. 42 (1980) 84-125. [= "Intimité"]

de la Potterie I., "La tunique «non divisèe» de Jésus, symbole de l'unité messianique", in W.C. Weinrich (ed.), *The New Testament Age. Essays in honor of Bo Reicke. Volume 1* (Macon GA 1984) 127-138. [= "Tunique non divisèe"]

de la Potterie I., *La passion de Jésus selon l'évangile de Jean. Texte et Esprit* (LiBi 73; Paris 1986). [= *Passion*]

de la Potterie I., *The Hour of Jesus. The Passion and the Resurrection of Jesus According to John: Text and Spirit* (Middlegreen – Slough 1989). [= *The Hour of Jesus*]

Dennis J., "Jesus' Death in John's Gospel: A Survey of Research from Bultmann to the Present with Special Reference to the Johannine Hyper-Texts", *CuBR* 4.3 (2006) 331-363. [= "Jesus' Death"]

Derrett J. Duncan M., "Christ, King and Witness (John 18,37)", *BeO* 31 (1989) 189-198. [= "Christ, King"]

Derrett J. Duncan M., "Ecce Homo Ruber (John 19,5 with Isaiah 1,18; 63,1-2)", *BeO* 32 (1990) 215-229. [= "Ecce Homo"]

Diebold-Scheuermann C., *Jesus vor Pilatus. Eine exegetische Untersuchung zum Verhör durch Pilatus (Joh 18,28-19,16a)* (SBB 32; Stuttgart 1996). [= *Jesus vor Pilatus*]

Diebold-Scheuermann C., "Jesus vor Pilatus: Eine Gerichtsszene: Bemerkungen zur joh Darstellungsweise", BN 84 (1996) 64-74. [= "Jesus vor Pilatus"]

Dietzfelbinger C., "Sühnetod im Johannesevangelium?", in J. Ådna – S.J. Hafemann – O. Hofius – G. Feine, *Evangelium Schriftauslegung Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (Göttingen 1997) 65-76. [= "Sühnetod"]

Droge A.J., "The Status of Peter in the Fourth Gospel: a Note on John 18,10-11", *JBL* 109 (1990) 307-311. [= "Status of Peter"]

Drum W., "«The Disciple known to the High Priest»", *ET* 25 (1914) 381-382. [= "Disciple"]

Ehrman B.D., "Jesus' Trial Before Pilate: John 18,28-19,16", *BTB* 13 (1983) 124-131. [= "Trial Before Pilate"]

Escaffre B., "Pierre et Jésus dans la cour du grand prêtre (Jn 18,12-27)", *RTL* 31 (2000) 43-67. [= "Pierre"]

Fenton J.C., *The Passion According to John* (London 1961). [= *Passion*]

Feuillet A., "Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie", *NRTh* 86 (1964) 469-489. [= "Adieux"]

Forestell J.T., *The Word of the Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (AnBib 57; Roma 1974). [= *Word of the Cross*]

Forster C., "Théologie et histoire dans le récit johannique de la Passion à partir de deux exemples: arrestation, comparution devant le grand prètre et comparution devant

Pilate", in A. MARCHADOUR (ed.), *Origine et postérité de l'Évangile de Jean. XIII^{e} Congrès de l'ACFEB Toulouse (1989)* (LeDiv 143; Paris 1990) 239-254. [= "Passion"]

FORTNA R.T., "A Pre-Johannine Passion Narrative as Historical Source. Reconstructed Text and Critique", *Forum. New Series* 1, 1 (1998) 71-94. [= "Pre-Johannine Passion"]

FREED E.D., "Egō eimi in John VIII. 24 in the Light of Its Context and Jewish Messianic Belief", *JTS* 33 (1982) 163-167. [= "Egō eimi"]

FREY J., "Die «*theologia crucifixi*» des Johannesevangeliums", in A. DETTWILER – J. ZUMSTEIN (ed.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151; Tübingen 2002) 169-238. [= "Theologia cricifixi"]

FREY J., "Edler Tod – wirksamer Tod – stellvertretender Tod – heilschaffender Tod: Zur narrativen und theologischen Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium", in G. VAN BELLE (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 65-94. [= "Tod"]

GARDINER F., "On the Aorist ἀπέστειλεν in Jno. Xviii 24", *Journal of the Exegetical Society* 4 (1886) 45-55. [= "Aorist"]

GENUYT F., "La comparution de Jésus devant Pilate. Analyse sémiotique de Jean 18,28 – 19,16", *RSR* 73 (1985) 133-146. [= "Pilate"]

GIBLIN C.H., "Confrontations in John 18,1-27", *Bib*. 65 (1984) 210-232. [= "Confrontations"]

GIBLIN C.H., "John's Narration of the Hearing Before Pilate (John 18,28-19,16a)", *Bib*. 67 (1986) 221-239. [= "Pilate"]

GIESCHEN C.A., "The Death of Jesus in the Gospel of John: Atonement for Sin?", *Concordia Theological Quarterly* 72 (2008) 243-261. [= "Atonement"]

GILLESPIE T.W., "The Trial of Politics and Religion. John 18,28-19,16", *ExAu* 2 (1986) 69-73. [= "Trial"]

GNIESMER D.F., *In den Prozeß verwickelt. Erzähltextanalytische und textpragmatische Erwägungen zur Erzählung vom Prozeß Jesu vor Pilatus (Joh 18,28–19,16a.b)* (EHS.T 688; Frankfurt am Main 2000). [= *Prozeß*]

GRIGSBY B.H., "The Cross as an Expiatory Sacrifice in the Fourth Gospel", *JSNT* 15 (1982) 51-80. [= "Cross as an Expiatory Sacrifice"]

HAENCHEN E., "History of Interpretation in the Johannine Passion Narrative", *Interp.* 24 (1970) 198-219. [= "History of Interpretation"]

HEMELSOET B., "L'Ensévelissement selon Saint Jean. Une seconde lecture", in W.C. VAN UNNIK (ed.), *Studies in John Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of his Seventieth Birthday* (NT.S 24; Leiden 1970) 47-65. [= "Ensévelissement"]

HUBBARD E.A., "Expository Articles: John 19:17-30", *Interp*. 43 (1989) 397-401. [= "John"]

IGLESIAS CURTO P., "«Es mejor que un hombre muera por el pueblo». Una aportación a la interpretación de Jn 18,1-28 a partir del análisis retórico", in R. MEYNET – J. ONISZCZUK (ed.), *Retorica biblica e semitica I. Atti del primo convegno RBS* (Retorica biblica 12; Bologna 2009) 29-55. [= "Es mejor"]

JANSSENS DE VAREBEKE A., "La structure des scènes du récit de la passion en Joh., XVIII-XIX", *EThL* 38 (1962) 504-522. [= "Structure"]

JENKINS A.K., "The Case of Malchus's Ear: Narrative Criticism and John 18:1-12", *ET* 112 (2001) 8-11. [= "Malchus"]

Knöppler T., *Die* theologia crucis *des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie* (WMANT 69; Neukirchen-Vluyn 1994). [= *Theologia crucis*]

Kraus W., "Die Vollendung der Schrift nach Joh 19,28. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium", in C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BEThL 131; Leuven 1997) 629-636. [= "Vollendung"]

Krieger N., "Der Knecht des Hohenpriesters", *NT* 2 (1958) 73-74. [= "Knecht"]

Kügler J., "«Meine Königsherrschaft ist nicht von dieser Welt!» (Joh 18,36)", *BiKi* 62 (2007) 94-97. [= "Königsherrschaft"]

Kurichianil J., "The Glory and the Cross: Jesus' Passion and Death in the Gospel of St. John", *ITS* 20 (1983) 5-15. [= "The Glory and the Cross"]

Làconi M., "La morte di Gesù nel Quarto Vangelo (Gv 19,17-37)", in G. Boggio (*et al*. ed.), *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII Settimana Biblica* (ASB 27; Brescia 1984) 97-127. [= "Morte"]

Langkammer H., "Christ's «Last Will and Testament» (Jn 19,26-27) in the Interpretation of the Fathers of the Church and the Scholastics", *Anton*. 43 (1968) 99-109. [= "Last Will"]

MacDonald D., "Malchus' Ear", *ET* 10 (1898-1899) 188. [= "Malchus' Ear"]

Mahoney A., "Miscellanea Biblica: A New Look at an Old Problem (John 18,12-14,19-24)", *CBQ* 27 (1965) 137-144. [= "Miscellanea"]

Manns F., "Le symbole du jardin dans le récit de la Passion selon saint Jean", in Id., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBFA 33; Jerusalem 1991) 401-429. [= "Jardin"]

Manns F., "The Passion of Jesus According to St. John", in L. Goh – T. Chan (ed.), *Studium Biblicum OFM Hong Kong 50 Anniversary. The Open Lectures* (Hong Kong 1996) 46-62 [= "Passion"]

Manns F., "Jésus dit à Pierre: remets le glaive au fourreau. Le calice que le Père m'a donné, est ce que je ne le boirai pas ? (Jn 18.11)", in L. Padovese (ed.), *Atti del VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 15; Roma 2001) 15-25. [= "Jésus dit à Pierre"]

Manns F., "Le calice que le Père m'a donné, est-ce que je ne le boirai pas? (Jn 18,11)", in Id., *L'Évangile de Jean et la Sagesse* (SBFA 62; Jérusalem 2003) 237-248. [= "Calice"]

Mardaga H., "Note sur la triple mention des disciples en Jn 18,1-2", *FgNT* 16 (2003) 117-131. [= "Disciples"]

Mardaga H., "The Meaning and Function of the Threefold Repetition ἐγώ εἰμι in Jn 18,5-6.8: The Fulfilment of Jesus' Protecting Love on the Eve of His Death", in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 761-768. [= "Threefold ἐγώ εἰμι"]

Mariano C., *Tetelestai. Il significato della morte di Gesù alla luce del compimento della Scrittura in Gv 19,16b-37* (Quaderni della Rivista di scienze religiose 14; Monopoli 2010). [= *Tetelestai*]

Matera F.J., "Jesus before Annas. John 18,13-14.19-24", *EThL* 66 (1990) 38-55. [= "Jesus before Annas"]

Mein P., "A Note on John xviii. 6.", *ET* 65 (1954) 286-287. [= "Note"]

Moloney F.J., "The Johannine Passion and the Christian Community", *Sal*. 57 (1995) 25-61. [= "Passion"]

Moloney F.J., "John 18:15-27: A Johannine View of the Church", in Id., *The Gospel of John. Text and Context* (BiblInterp 72; Boston – Leiden 2005) 313-329. [= "Johannine View"]
Murphy-O'Connor J., "The Descent from the Cross and the Burial of Jesus (Jn 19:31-42)", *RB* 118 (2011) 533-557. [= "Descent and Burial"]
Neirynck F., "The «Other Disciple» in Jn 18,15-16", *EThL* 51 (1975) 113-141. [= "Other Disciple"]
Neirynck F., "ΕΙΣ ΤΑ ΙΔΙΑ. Jn 19,27 (et 16,32)", *EThL* 55 (1979) 357-365. [= "ΕΙΣ ΤΑ ΙΔΙΑ"]
Neirynck F., "Short Note on John 19,26-27", *EThL* 71 (1995) 431-434. [= "John 19,26-27"]
Neirynck F., "La traduction d'un verset johannique: Jn 19,27b", *EThL* 57 (1981) 83-106. [= "Traduction"]
Neyrey J.H., "Despising the Shame of the Cross: Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative", *Semeia* 68 (1994) 113-137. [= "Despising"]
Nicholson G.C, *Death as Departure. The Johannine Descent-Ascent Schema* (SBL.DS 63; Chico CA 1983). [= *Death as Departure*]
Oniszczuk J, *La Passione del Signore secondo Giovanni* (Retorica biblica 15; Bologna 2011). [= *Passione*]
Oniszczuk J., "«Affinché si adempisse la Scrittura». La sequenza finale della Passione di Gesù (Gv 19,17-42", in R. Meynet – J. Oniszczuk (ed.), *Retorica biblica e semitica I. Atti del primo convegno RBS* (Retorica biblica 12; Bologna 2009) 83-105. [= "Affinché"]
Pierri R. – Grochowski Z., "Una portinaia non ostile", *CCO* 8 (2011) 229-235. [= "Portinaia"]
Poplutz U., "Das Drama der Passion. Eine Analyse der Prozesserzählung Joh 18,28-19,16a unter Berücksichtigung dramentheoretischer Gesichtspunkte", in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 769-782. [= "Drama der Passion"]
Rabatel A., "L'arrestation de Jésus et la representation de Judas en Jean 18,1-12. Mise en perspective avec l'univers de la gnose dans l'*Évangile de Judas*", *ETR* 84 (2009) 49-79. [= "Arrestation"]
Ramsey Michaels J., "John 18.31 and the «Trial» of Jesus", NTS 36 (1990) 474-479. [= "Trial"]
Randolph Church W., "The Dislocations in the Eighteenth Chapter of John", *JBL* 49 (1930) 375-383. [= "Dislocations"]
Rensberger D., "The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel", *JBL* 103 (1984) 395-411. [= "Politics"]
Reynen H., "Συνάγεσθαι Joh 18,2", *BZNF* (1961) 86-90. [= "Συνάγεσθαι"]
Riaud J., "La gloire et la royauté de Jésus dans la Passion selon saint Jean", *BVC* 56 (1964) 28-44. [= "Royauté de Jésus"]
Richter G., "Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums (Jo 13-19)", *BiLe* 9 (1968) 21-36. [= "Kreuzestodes"]
Richter G., "Die Gefangennahme Jesu nach dem Johannesevangelium (18,1-12)", *BiLe* 10 (1969) 26-39. [= "Gefangennahme"]
Rigato M.-L., "Il titolo della croce «Gesù il Nazoreo il Re dei Giudei» (Gv 19,19): Perché *Nazoreo* e non *Nazareno*?", in L. Padovese (ed.), *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 6; Roma 1994) 41-73. [= "Nazoreo"]

Rigato M.-L., "La sepoltura regale e provvisoria di Gesù secondo Gv 19,38-40", in L. Padovese (ed.), *Atti del VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 15; Roma 2001) 47-81. [= "Sepoltura regale e provvisoria"]

Rodrigues de Sousa M.J., *"Para que também vós acrediteis". Studio exegético-teológico de Jo 19,31-37* (TGr.T 174; Roma 2009). [= *Jo 19,31-37*]

Rutherford W.S., "The Seamless Coat", *ET* 22 (1910-11) 44-45. [= "Seamless"]

s.a., "Analyse narrative de Jean 18,1-12", *SémBib* 1 (1975) 5-8. [= "Jean 18,1-12"]

Schelkle K.H., "Die Leidensgeschichte Jesu nach Johannes: Motiv- und formgeschichtliche Betrachtung", in Id., *Wort und Schrift. Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testamentes* (Düsseldorf 1966) 76-80. [= "Leidensgeschichte"]

Schneider J., "Zur Komposition von Joh 18,12-27. Kaiphas und Annas", *ZNW* 48 (1957) 111-119. [= "Komposition"]

Senior D., *The Passion of Jesus in the Gospel of John* (Collegeville MN 1991). [= *Passion*]

Senior D., "The Death of Jesus as Sign: A Fundamental Johannine Ethic", in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 271-291. [= "Sign"]

Sikora A.R., "Tunika Jezusa – symbol jedności Kościoła", in Id. (ed.), *Biblia podstawą jedności* (Lublin 1996) 131-140. [= "Tunika"]

Smit P.-B., "The Final Verdict. A Note on the Structure of Jesus' Trial in the Gospel of John", *RB* 115 (2008) 383-395. [= "Structure of Jesus' Trial"]

Söding T., "Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses (Joh 18,28-19,16)", *ZThK* 93 (1996) 35-58. [= "Pilatus-Prozesses"]

Söding T., "Kreuzerhöhung. Zur Deutung des Todes Jesu nach Johannes", *ZThK* 103 (2006) 2-25. [= "Kreuzerhöhung"]

Staley J.L., "Subversive Narrator/Victimized Reader: A Reader Response Assessment of a Text-Critical Problem, John 18.12-24", JSNT 51 (1993) 79-98. [= "Subversive Narrator/ Victimized Reader"]

Sylva D.D., "Nicodemus and his Spices (John 19.39)", *NTS* 34 (1988) 148-151. [= "Nicodemus"]

Taylor J.E., "The Garden of Gethsemane: Not the Place of Jesus' Arrest", *BArR* 21 (1995) 26-35. [= "Garden"]

Tuñí J.-O., "Pasión y muerte de Jesús en el cuarto evangelio: papel y significación", *RcatT* 1 (1976) 393-419. [= "Pasión"]

Vaccari A., "ΕΔΗΣΑΝ ΑΥΤΟ ΟΘΟΝΙΟΙΣ (ΙΟΗ 19,40). Lessicografia ed esegesi", in R.M. Díaz (ed.), *Miscellanea Biblica B. Ubach* (SDM 1; Montisserrati 1953) 375-386. [= "ΕΔΗΣΑΝ"]

Van Belle G., "L'accomplissement de la parole de Jésus. La parenthèse de Jn 18,9", in C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BEThL 131; Leuven 1997) 617-627. [= "Accomplissement"]

Van Belle G., "The Death of Jesus and the Literary Unity of the Fourth Gospel", in Id. (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 3-64. [= "Death of Jesus"]

Verburg W., *Passion als Tragödie? Die literarische Gattung der antiken Tragödie als Gestaltungsprinzip der Johannespassion* (SBS 182; Stuttgart 1999). [= *Passion als Tragödie*]

VERGOTE A., "L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième évangile", *EThL* 28 (1952) 5-23. [= "Exaltation en croix"]
VICENT CERNUDA A., "El sobresalto de los que prendieron a Jesús (Jn 18,6)", in ID., *Jesús perseguido a muerte. Estudios exegéticos sobre las personas y los hechos* (Publicaciones de la Fundación Universitaria Española. Monografias 82; Madrid 2002) 227-244. [= "Sobresalto"]
VICENT CERNUDA A., "Jesús ante Anás", in ID., *Jesús perseguido a muerte. Estudios exegéticos sobre las personas y los hechos* (Publicaciones de la Fundación Universitaria Española. Monografias 82; Madrid 2002) 245-264. [= "Jesús ante Anás"]
WEIDEMANN H.-U., *Der Tod Jesu im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede als Schlüsseltext für den Passions- und Osterbericht* (BZNW 122; Berlin – New York NY 2004). [= *Tod Jesu*]
WILCKENS U., "Maria, Mutter der Kirche (Joh 19,26f)", in R. KAMPLING – T. SÖDING (ed.), *Ekklesiologie des Neuen Testaments. Für Karl Kertelge* (Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1996) 247-266. [= "Maria, Mutter der Kirche"]
WILKINSON J., "The Incident of the Blood and Water in John 19.34", *SJTh* 28 (1975) 149-172. [= "Blood and Water"]
ZUMSTEIN J., "Johannes 19,25-27", *ZTK* 94 (1997) 131-154. [= "Johannes 19,25-27"]

6. ALTRI STUDI

ABBOTT E.A., "Miscellanea Evangelica: A Reply", *Exp*. 8 (1914) 166-173. [= "Miscellanea"]
ABBOTT H.P., *The Cambridge Introduction to Narrative* (Cambridge 2002). [= *Narrative*]
ABOGUNRIN S.O., "The Three Variant Accounts of Peter's Call: A Critical and Theological Examination of the Texts", *NTS* 31 (1985) 587-602. [= "Peter's Call"]
AGOURIDES S., "Peter and John in the Fourht Gospel", in F.L. CROSS (ed.), *Studia Evangelica Vol. IV. Papers presented to the Third International Congress on the New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Part I: The New Testament Scriptures* (TU 102; Berlin 1968) 3-7. [= "Peter and John"]
ALAND K., "Der Text des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert", in W. SCHRAGE (hrsg.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. Festschrift zum 80. Geburtstag von Heinrich Greeven* (BZNW 47; Berlin – New York 1986) 1-10. [= "Text"]
ALAND K., "Neue Neutestamentliche Papyri III. Walther Eltester zum 75. Geburtstag", *NTS* 20 (1974) 357-381. [= "Papyri"]
ALBRIGHT W.F., "Ramah of Samuel", in ID., *The Annual of the American Schools of Oriental Research. Vol. IV for 1922-1923* (New Haven CT 1924) 112-123. [= "Ramah"]
ALETTI J.-N., "L'approccio narrativo applicato alla Bibbia: Stato della questione e proposte", *RivBib* 39 (1991) 257-276. [= "L'approccio narrativo"]
ALEXANDER P.S., "«The Parting of the Ways» from the Perspective of Rabbinic Judaism", in J.D.G. DUNN (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways. A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989)* (WUNT 66; Tübingen 1992) 1-25. [= "Parting of the Ways"]

Allen E.L., "The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel", *JBL* 74 (1955) 88-92. [= "Jewish"]

Allison D.C., "Peter and Cephas: One and the Same", *JBL* 111 (1992) 489-495. [= "Peter and Cephas: One and the Same"]

Anderson P.N., "The Original and Development of the Johannine *Egō Eimi* Sayings in Cognitive-Critical Perspective", *JSHS* 9 (2011) 139-206. [= "Johannine *Egō Eimi*"]

Appold M.L., *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John* (WUNT 2. Reihe 1; Tübingen 1976). [= *Oneness Motif*]

Ashley T.R., *The Book of Numbers* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids MI 1993). [= *Numbers*]

Ashton J., "The Identity and Function of the ʼΙΟΥΔΑΙΟΙ in the Fourth Gospel", *NT* 27 (1985) 40-75. [= "ʼΙΟΥΔΑΙΟΙ"]

Ashton J., *Understanding the Fourth Gospel* (New York NY 1991). [= *Understanding*]

Ashton J. *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel* (Oxford 1994). [= *Studying John*]

Aus R.D., *The Death, Burial and Resurrection of Jesus, and the Death, Burial and Translation of Moses in Judaic Tradition* (Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth 2008). [= *Jesus and Moses in Judaic Tradition*]

Austin J.L., *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955* (Oxford ²1975). [= *How to Do Things with Words*]

Auwers J.-M., "La nuit de Nicodème (*Jean* 3,2; 19,39) ou l'ombre du langage", *RB* 97 (1990) 481-503. [= "Nuit"]

Avanzo M., "El arresto, el juicio y la condena de Jesús: Historia y presente", *RevBib* 35 (1973) 131-150. [= "Arresto"]

Bacher W., "R. Travers Herford's «Christianity in Talmud and Midrash»", *JQR* 17 (1904) 171-183. [= "Christianity"]

Bacon B.W., "The Displacement of John XIV", *JBL* 13 (1894) 64-76. [= "Displacement"]

Bagatti B., "Scoperta di un cimitero giudeo-cristiano al "Dominus flevit" (Monte Oliveto – Gerusalemme), *SBFLA* 3 (1953) 149-184. [= "Cimitero"]

Bagatti B. – Milik J.T., *Gli scavi del "Dominus flevit" (Monte Oliveto – Gerusalemme). Parte I: La necropoli del periodo romano* (SBF.Cma 13; Gerusalemme 1958). [= *Necropoli*]

Balfour G., "Is John's Gospel Anti-Semitic?", *TynB* 48 (1997) 369-372. [= "Anti-Semitic"]

Ball D.M., "*I Am*" *in John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications* (JSNT.S 124; Sheffield 1996). [= "*I Am*"]

Barbaglia S., "«Darai la tua vita per me?»: una rilettura della triplice domanda di Gesù a Simone di Giovanni (Gv 21,15-19)", *RivBib* 51 (2003) 149-191. [= "Darai la tua vita per me?"]

Barbaglia S., *Il digiuno di Gesù all'ultima cena. Confronto con le tesi di J. Ratzinger e di J. Meier* (Commenti e Studi Biblici; Assisi 2011). [= *Digiuno*]

Barbiero G., *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41* (ÖBS 16; Frankfurt am Main 1999). [= *Psalmenbuch*]

Barclay J.M.G., "Who was considered an apostate in the Jewish Diaspora", in G.N. Stanton – G.G. Stroumsa (ed.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (Cambridge 1998) 80-98. [= "Jewish Diaspora"]

Barrett C.K., *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo* (StBi 53; Brescia 1980). [= *Giovanni*]

Bassler J.M., “Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel”, *JBL* 108 (1989) 635-646. [= “Mixed Signals”]

Battaglia O., *La teologia del Dono. Ricerca di teologia biblica sul tema del dono di Dio nel Vangelo e nella I Lettera di Giovanni* (CAss 7; Assisi 1971). [= *Teologia*]

Bauckham R., “The Beloved Disciple as Ideal Author”, *JSNT* 49 (1993) 21-44. [= “Beloved Disciple”]

Bauckham R., “Nicodemus and the Gurion Family”, *JTS* 47 (1996) 1-37. [= “Nicodemus”]

Bauer J.B., “Zur Datierung des Papyrus Bodmer II (P 66)”, *BZNF* 12 (1968) 121-122. [= “Datierung des Bodmer II“]

Beck D.R., *The Discipleship Paradigm. Readers and Anonymous Characters in the Fourth Gospel* (BiblInterp 27; Leiden – New York – Köln 1997). [= *Discipleship*]

Becker A.H. – Reed A.Y., “Introduction: Traditional Models and New Directions”, in Iid. (ed.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (TSAJ 95; Tübingen 2003) 1-33. [= “Introduction”]

Beirne M.M., *Women and Men in the Fourth Gospel. A Genuine Discipleship of Equals* (JSNT.S 242; Sheffield 2003). [= *Women and Men*]

Belli F., “«I Giudei» nel vangelo secondo Giovanni. Come affrontare il problema”, *RivBib* 50 (2002) 63-75. [= “Giudei”]

Bennema C., “The Sword of the Messiah and the Concept of Liberation in the Fourth Gospel”, *Bib*. 86 (2005) 35-58. [= “Sword”]

Bennema C., “The Identity and Composition of ΟΙ ΙΟΥΔΑΙΟΙ in the Gospel of John”, *TynB* 60 (2009) 239-263. [= “Identity”]

Benoit P., “Jésus devant le Sanhédrin”, in Id., *Exégèse et Théologie. Volume I* (Paris 1961) 290-311. [= “Jésus devant le Sanhédrin”]

Benoit P., *Passion et Résurrection du Seigneur* (LiBi 6; Paris 1985). [= *Passion*]

Betz O., “Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium”, in Id., *Jesus Der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie* (WUNT 42; Tübingen 1987) 398-419. [= “Wunderproblem im Johannesevangelium“]

Beutler J., “Psalm 42/43 im Johannesevangelium”, *NTS* 25 (1979) 33-57. [= “Psalm 42/43 im Johannesevangelium”]

Beutler J., “Der Gebrauch von «Schrift» im Johannesevangelium”, in Id., *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25; Stuttgart 1998) 295-315. [= “Schrift”]

Beutler J., “Two Ways of Gathering: The Plot to Kill Jesus in John 11.47-53”, *NTS* 40 (1994) 399-406. [= “Plot to Kill Jesus”]

Beutler J., “The Use of «Scripture» in the Gospel of John”, in R.A. Culpepper – C.C. Black (ed.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith* (Louisville KY 1996) 147-162. [= “Scripture”]

Beutler J., “Die Stunde Jesu im Johannesevangelium”, in Id., *Studien zu den johanneischen Schriften* (SBAB 25; Stuttgart 1998) 317-322. [= “Stunde”]

Beutler J., “The Identity of the «Jews» for the Readers of John”, in R. Bieringer – D. Pollefeyt – F. Vandecasteele-Vanneuville (ed.), *‘Anti-Judaism and the Fourth Gospel’. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen 2001) 229-238. [= “Jews”]

Beutler J., “«Levatevi, partiamo di qui» (Gv 14,31) – un invito ad un itinerario spirituale?”, in A. Passoni dell’Acqua (ed.), *‘Il vostro frutto rimanga’ (Gv 15,16). Miscella-*

nea per il LXX compleanno di Giuseppe Ghiberti (*SRivBibl* 46; Bologna 2005) 133-143. [= "Levatevi"]
Beutler J., *Judaism and the Jews in the Gospel of John* (SubBi 30; Roma, 2006). [= *Judaism*]
Biddle M., *Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen – historische und archäologische Forschungen – überraschende Erkenntnisse* (Biblishe Archäologie und Zeitgeschichte 5; Giessen – Basel, 1998). [= *Grab Christi*]
Bieringer R. – Pollefeyt D. – Vandecasteele-Vanneuville F., "Wrestling with Johannine Anti-Judaism: A Hermeneutical Framework for the Analysis of the Current Debate", in Iid. (ed.), *'Anti-Judaism and the Fourth Gospel'. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen 2001) 3-44. [= "Wrestling"]
Binni W. – Boschi B.G, *Cristologia primitiva. Dalla teofania del Sinài all'Io Sono giovanneo* (CSB 46; Bologna 2004). [= *Cristologia*]
Binni W., *La Chiesa nel Quarto Vangelo* (CSB 50; Bologna 2006). [= *Chiesa*]
Blaine B.B, *Peter in the Gospel of John. The Making of an Authentic Disciple* (Society of Biblical Literature. Academia Biblica 27; Atlanta GA 2007). [= *Peter*]
Blanchetière F., "Comment *le même* est-il devenu *l'autre*?", *RevSR* 71 (1997) 9-32. [= "Comment"]
Blank J., *Der Jesus des Evangeliums. Entwürfe zur biblischen Christologie* (München 1981). [= *Jesus*]
Blasi A.J., *A Sociology of Johannine Christianity* (TSR 69; Lewiston NY – Queenston – Lampeter 1996). [= *Sociology*]
Blinzler J., "Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna", *ZNW* 52 (1961) 54-65. [= "Synedrium"]
Blinzler J., *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt* (Regensburg 1955). [= *Prozess*]
Blinzler J., *Il processo di Gesù* (Brescia 1966). [= *Processo*]
Blomberg C.L., "The Globalization of Biblical Interpretation: A Test Case – John 3–4", *BBR* 5 (1995) 1-15. [= "Globalization"]
Blomberg C.L., *The Historical Reliability of John's Gospel* (Nottingham 2001). [= *Reliability*]
Bock D.L., *Jesus According to Scripture. Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids MI 2002). [= *Jesus*]
Bockmuehl M., "Simon Peter's Names in Jewish Sources", *JJS* 55 (2004) 58-80. [= "Simon Peter's Names"]
Boismard M.-É., "Problèmes de critique textuelle concernant le Quatrième Évangile", *RB* 60 (1953) 347-371. [= "Problèmes"]
Boismard M.-É., "Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du Quatrième Évangile", in M.-É. Boismard – K.M. Braun – L. Cerfaux (*et al.* ed.), *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes* (RechBib 3; Paris 1958) 41-57. [= "Origine araméenne"]
Boismard M.-É., "Un procédé rédactionnel dans le quatrième évangile: la Wiederaufnahme", in M. de Jonge (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BEThL 44; Gembloux – Leuven 1977) 235-241. [= "Wiederaufnahme"]
Boismard M.-É., "Jésus est Dieu", in Id., *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique* (BEThL 84; Leuven 1988) 126-135. [= "Jésus est Dieu"]

Boismard M.-É., "Jésus, le Prophète comme Moïse", in Id., *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique* (BEThL 84; Leuven 1988) 1-71. [= "Jésus, le Prophète comme Moïse"]

Boismard M.-É., "Le disciple que Jésus aimait d'après Jn 21,1 ss et 1,35 ss", *RB* 105 (1998) 76-80. [= "Disciple"]

Boismard M.-É., *Comment Luc a remanié l'Évangile de Jean* (CRB 51; Paris 2001). [= *Comment*]

Boling R.G., *Joshua. A New Translation with Notes and Commentary. Introduction by G. Ernest Wright* (AncB 6; New York NY 1982). [= *Joshua*]

Bond H.K., "Caiaphas: Reflections on a High Priest", *ET* 113 (2002) 183-187. [= "Caiaphas"]

Bond H.K., *Caiaphas. Friend of Rome and Judge of Jesus?* (Louisville KY – London 2004). [= *Caiaphas*]

Borchert G.L., "The Passover and the Narrative Cycles in John", in R.B. Sloan – M.C. Parsons (ed.), *Perspectives on John*: *Methods and Interpretation in the Fourth Gospel* (NABPR.SS 11; Lewiston – Queenston – Lampeter 1993). [= "Passover"]

Borgen P., "John and the Synoptics in the Passion Narrative", *NTS* 5 (1959) 246-259. [= "John"]

Borrel A., "Els Dotze després de Jesus", *RcatT* 29 (2004) 289-304. [= "Dotze"]

Botha J.E., "The Case of Johannine Irony Reopened I: The Problematic Current Situation", *Neotest*. 25 (1991) 209-220. [= "Irony I"]

Botha J.E., "The Case of Johannine Irony Reopened II: Suggestions, Alternative Approaches", *Neotest*. 25 (1991) 221-232. [= "Irony II"]

Bottini G.C., "Is 52,13 – 53,12 nel racconto della passione di Lc 22-23", *SBFLA* 47 (1997) 57-78. [= "Is nella passione di Lc"]

Bovon F., *Les derniers jours de Jésus. Textes et événements* (EssBib 34; Genève 2004). [= *Derniers jours*]

Bowman J., *The Fourth Gospel and the Jews. A Study in R. Akiba, Esther and the Gospel of John* (PThMS 8; Pittsburgh PA 1975). [= *Fourth Gospel*]

Boyarin D., "The Ioudaioi in John and the Prehistory of «Judaism»", in J.C. Anderson – P. Sellew – C. Setzer (ed.), *Pauline Conversations in Context. Essays in Honor of Calvin J. Roetzel* (JSNT.S 221; Sheffield 2002) 216-239. [= "Ioudaioi"]

Bratcher R.G., "«The Jews» in the Gospel of John", *BiTr* 26 (1975). [= "Jews"]

Braun F.-M., "Le sacrifice d'Isaac dans le quatrième évangile d'après le Targum", *NRTh* 101 (1979) 481-497. [= "Sacrifice d'Isaac"]

Braun F.-M., *Jean le Théologien. Vol. II: Les grandes traditions d'Israël et l'accord des Écritures selon le quatrième évangile* (EtB; Paris 1964). [= *Les grandes traditions*]

Braun F.-M., *Jean le Théologien. Vol. IIIa: Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ* (EtB; Paris 1966). [= *Le mystère de Jésus-Christ*]

Broccardo C., *La fede emarginata*. *Analisi narrativa di Luca 4-9* (Collana Studi e Ricerche 1; Assisi 2006). [= *Fede emarginata*]

Broomfield G.W., *John, Peter and the Fourth Gospel* (London 1934). [= *John*]

Brown R.E., "Peter in the Gospel of John", in R.E. Brown – K.P. Donfried – J. Reumann (ed.), *Peter in the New Testament* (Minneapolis MN – New York NY – Paramus NJ – Toronto 1973) 129-147. [= "Peter"]

Brown R.E., "Roles of Women in the Fourth Gospel", *TS* 36 (1975) 688-699. [= "Women"]

Brown R.E., "«Other Sheep Not of this Fold»: The Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century", *JBL* 97 (1978) 5-22. [= "Other Sheep"]

Brown R.E., *The Community of the Beloved Disciple* (New York – Mahwah NJ 1979). [= *Community*]

Bruce F.F., "«Our God and Saviour»: a Recurring Biblical Pattern", in S.G.F. Brandon (ed.), *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation* (Manchester 1963) 51-66. [= "Saviour"]

Buchanan G.W., "Mark xiv. 54.", *ET* 68 (1957) 27. [= "Mark"]

Büchsel F., "Die Blutgerichtsbarkeit des Synedrions", *ZNW* 30 (1931) 202-210. [= "Blutgerichtsbarkeit"]

Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen [9]1984). [= *Theologie*]

Burkill T.A., "The Competence of the Sanhedrin", *VigChr* 10 (1956) 80-96. [= "Competence"]

Burkill T.A., "The Trial of Jesus ", *VigChr* 12 (1958) 1-18. [= "Trial"]

Buscemi A.M., "La struttura retorica della Lettera ai Colossesi", *SBFLA* 58 (2008) 99-141. [= "Colossesi"]

Campbell J.C., *Kinship Relations in the Gospel of John* (CBQ.MS 42; Washington DC 2007). [= *Kinship*]

Caragounis C.C., *Peter and the Rock* (Berlin – New York 1990). [= *Peter*]

Carleton Paget J., *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (WUNT 251; Tübingen 2010). [= *Jews*]

Caron G., "Exploring a religious dimension: The Johannine Jews", *SR* 24 (1995) 159-171. [= "Jews"]

Caron G., *Qui sont les* Juifs *de l'évangile de Jean?* (RFTP 35; Montréal – Paris 1997). [= *Juifs*]

Carroll K.L., "The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues", *BJRL* 40 (1955-58) 19-32. [= "Exclusion"]

Carson D.A., "Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel", *TynB* 33 (1982) 59-91. [= "Understanding Misunderstandings"]

Casabó Suqué J.M., "Los Judíos en el Evangelio de Juan y el antisemitismo", *RevBib* 35 (1973) 115-129. [= "Judios"]

Casey M., *Is John's Gospel True?* (London – New York 1996). [= *Is John's Gospel True?*]

Casson L. – Hettlich E.L., *Excavations at Nessana. Vol. 2, Literary Papyri* (Princetown NJ 1950). [= *Excavations*]

Catchpole D.R., *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (StPB 18; Leiden 1971). [= *Trial*]

Cebulj C., *Ich bin es. Studien zur Identitätsbildung im Johannesevangelium* (SBB 44; Stuttgart 2000). [= *Ich bin es*]

Charlesworth J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins* (MSSNTS 54; Cambridge 1985). [= *Pseudepigrapha*]

Charlesworth J.H. *The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge PA 1995). [= *Beloved Disciple*]

Chennattu R.M., *Johannine Discipleship as a Covenant Relationship* (Peabody MA 2006). [= *Discipleship*]

Chrostowski W., *Kościół, Żydzi, Polska* (Warszawa 2009). [= *Kościół, Żydzi, Polska*].

Ciasca A., *Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice. Nunc primum ex duplici codice edidit et translatione latina donavit p. Augustinus Ciasca* (Romae 1888). [= *Tatiani Evangeliorum Harmoniae Arabice*]

Cignelli L., "Il rapporto Maria – Giovanni Evangelista nell'esegesi patristica", in M. Ferrero – R. Spataro (ed.), Tuo padre ed io ti cercavamo (Lc 2,48). Studi in onore di don J.M. Vernet (Jerusalem 2007) 310-336. [= "Maria – Giovanni"]

Cipriani S., "La questione giovannea. La singolare fisionomia del cosiddetto «Vangelo spirituale»", in G. Bressan *et al.* (ed.), *Cento problemi biblici* (Assisi 1962) 312-324. [= "Questione giovannea"]

Cipriani S., "La confessione di Pietro in Giov. 6,69-71 e suoi rapporti con quella dei Sinottici (Mc. 8,27-33 e paralleli)", in A. Bea – M. Adinolfi – B. Bagatti (*et al.* ed.), *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica* (ASB 19; Brescia 1967) 93-111. [= "Confessione di Pietro"]

Clark D.K., "Signs in Wisdom and John", *CBQ* 45 (1983) 201-209. [= "Signs"]

Clark K.W., "The Text of the Gospel of John in Third-Century Egypt", *NT* 5 (1962) 17-24. [= "Text"]

Clavier H., "L'ironie dans le quatrième Evangile", in K. Aland *et. al.* (ed.), *Studia Evangelica. Vol.I. Papers Presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957» Held at Christ Church, Oxford, 1957* (TU 73; Berlin 1959) ss. 261-276. [= "Ironie"]

Clermont-Ganneau C., "Épigraphes hébraïques et grecques sur des ossuaires juifs inédits", *Rar* 1 (1883) 257-276. [= "Épigraphes"]

Cohen S.J.D., "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism", *HUCA* 55 (1984) 27-53. [= "Significance of Yavneh"]

Cohen S.J.D., "Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue", in L.I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity. A Centennial Publication of the Jewish Theological Seminary of America* (Philadelphia PA 1987) 159-181. [= "Synagogue"]

Cohen S.J.D., "Were Pharisees and Rabbis the Leaders of Communal Prayer and Torah Study in Antiquity? The Evidence of the New Testament, Josephus, and the Church Fathers", in W.G. Dever – J.E. Wright (ed.), *The Echoes of Many Texts. Reflections on Jewish and Christian Tradition. Essays in Honor of Lou H. Silberman* (BJSt 313; Atlanta GA 1997). [= "Were Pharisees"]

Cohn H., *The Trial and Death of Jesus* (New York NY 1977). [= *Trial*]

Collins J.J, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel with an Essay "The Influence of Daniel on the New Testament" by A.Y. Collins* (Hermeneia; Minneapolis MN 1993). [= *Daniel*]

Collins R.F., *These Things Have Been Written. Studies on the Fourth Gospel* (LThPM 2; Louvain – Grand Rapids MI 1990). [= *Things*]

Connick C.M., "The Dramatic Character of the Fourth Gospel", *JBL* 67 (1948) 159-169. [= "Dramatic"]

Conway C.M., *Men and Women in the Fourth Gospel. Gender and Johannine characterization* (SBL.DS 167; Atlanta GA 1999). [= *Men and Women*]

Cook J.G., "Crucifixion and Burial", *NTS* 57 (2011) 193-213. [= "Crucifixion and Burial"]

Coppens J., "Le Messianisme sacerdotal dans le N.T.", in É. Massaux – P. Grelot – H. Riesenfeld – J. Coppens *et al.* (ed.), *La venue du Messie. Messianisme et eschatologie* (RechBib 6; Bruges 1962) 101-112). [= "Messianisme sacerdotal"]

Corley K.E., "Women and the Crucifixion and Burial of Jesus", *Forum* (1998) 181-225. [= "Women"]
Cotterell F.P., "The Nicodemus Conversation: A Fresh Appraisal", *ET* 96 (1985) 237-242. [= "Nicodemus"]
Coulot C., *Jésus et le disciple. Étude sur l'autorité messianique de Jésus* (EtBNS 8, Paris 1987). [= *Jésus et le disciple*]
Countryman L.W., *The Mystical Way in the Fourth Gospel. Crossing over into God* (Valley Forge PA 1994). [= *Mystical Way*]
Crimella M., *Marta, Marta! Quattro esempi di "triangolo drammatico" nel "grande viaggio di Luca"* (Collana Studi e Ricerche; Assisi 2009). [= *Marta, Marta*]
Crimella M., "Dal maestro alle comunità. Le comunità di Marco, Luca e Giovanni", *PSV* 61 (2010) 149-159. [= "Dal maestro alle comunità"]
Cullmann O., "πέτρα", *GLNT X*, 109-122.
Cullmann O., "Πέτρος, Κηφᾶς", *GLNT X*, 123-160.
Cullmann O., *Il mistero della redenzione nella storia* (Collana di studi religiosi 6; Bologna 1966). [= *Mistero*]
Culpepper R.A., *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia PA 1983). [= *Anatomy*]
Culpepper R.A., "The Gospel of John and the Jews", *RExp* 84 (1987) 273-288. [= "Jews"]
Culpepper R.A., "The Plot of John's Story of Jesus", *Interp.* 49 (1995) 347-358. [= "Plot"]
Culpepper R.A., "The Gospel of John as a Document of Faith in a Pluralistic Culture", in F.F. Segovia (ed.), *"What is John?" Volume I: Readers and Readings of the Fourth Gospel* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 3; Atlanta GA 1996) 107-127. [= "Document of Faith"]
Culpepper R.A., *John, the Son of Zebedee. The Life of a Legend* (Edinburgh [2]2000). [= *John*]
Culpepper R.A., "An Introduction to the Johannine Writings", in B. Lindars – R.B. Edwards – J.M. Court (ed.), *The Johannine Literature. With an Introduction by R. Alan Culpepper* (Sheffield 2000) 9-27. [= "Johannine Writings"]
Culpepper R.A., "Inclusivism and Exclusivism in the Fourth Gospel", in J. Painter – R.A. Culpepper – F.F. Segovia (ed.), *Word, Theology and Community in John* (St. Louis MO 2002) 85-108. [= "Inclusivism"]
Culpepper R.A., "Designs for the Church in the Gospel Accounts of Jesus' Death", *NTS* 51 (2005) 376-392. [= "Designs"]
Culpepper R.A., "Designs for the Church in the Imagery of John 21,1-14", in J. Frey – J.G. van der Watt – R. Zimmermann (ed.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200; Tübingen 2006) 369-402. [= "Imagery"]
Curtis K.P.G., "Three Points of Contact between Matthew and John in the Burial and Resurrection Narratives", *JThS* 23 (1972) 440-444. [= "Three Points"]
da Sortino P.L., "La vocazione di Pietro secondo la tradizione sinottica e secondo san Giovanni", in A. Bea – M. Adinolfi – B. Bagatti (*et al.* ed.), *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica* (ASB 19; Brescia 1967) 27-57. [= "Vocazione di Pietro"]
Daise M.A., *Feasts in John. Jewish Festivals and Jesus' "Hour" in the Fourth Gospel* (WUNT 229; Tübingen 2007). [= *Feasts*]

DAUBE D., "Three Notes Having to Do with Johanan Ben Zaccai", *JThS* 11 (1960) 53-62. [= "Notes"]

DAVIES J., *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity* (Religion in the first Christian Centuries; London – New York 1999). [= *Death, Burial and Rebirth*]

DAVIES M., *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNT.S 69; Sheffield 1992). [= *Rhetoric*]

DAVIES W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount* (Atlanta GA 1989). [= *Setting*]

DE BOER M.C., "The Nazoreans: living at the boundary of Judaism and Christianity ", in G.N. STANTON – G.G. STROUMSA (ed.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (Cambridge 1998) 239-262. [= "Nazoreans"]

DE BOER M.C., "The Depiction of «the Jews» in John's Gospel: Matters of Behaviour and Identity", in R. BIERINGER – D. POLLEFEYT – F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE (ed.), *'Anti-Judaism and the Fourth Gospel'. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen 2001) 260-280. [= "Jews"]

DE BOER M.C., *The Gospel of Mary. Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene* (JSNT.S 260; London – New York NY 2004). [= *Mary Magdalene*]

DE GOEDT M., "Un Schème de Révélation dans le Quatrième Évangile", *NTS* 8 (1962) 142-150. [= "Schème de Révélation"]

DE JONGE M., "Nicodemus and Jesus: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel", *BJRL* 53 (1971) 337-359. [= "Nicodemus"]

DE JONGE M., "Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel", *EThL* 49 (1973) 160-177. [= "Jesus as Prophet and King"]

DE JONGE M., *Jesus. Stranger from Heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective* (Montana 1977). [= *Jesus*]

DE LA POTTERIE I., "Οἶδα et γινώσκω: Les deux modes de la connaissance dans le Quatrième Évangile", *Bib*. 40 (1959) 709-725. [= "Οἶδα et γινώσκω"]

DE LA POTTERIE I., *La vérité dans Saint Jean. Tome I: Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité* (AnBib 73; Rome 1977). [= *Vérité I*]

DE LANGE N., *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in third-century Palestine* (Cambridge – London – New York NY – Melbourne 1978). [= *Origen*]

DELEBECQUE É., "La mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21", *Bib*. 67 (1986) 335-342. [= "Mission de Pierre"]

DELOBEL J., "The Bodmer Papyri of John. A Short Survey of the Methodological Problems", in M. DE JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BEThL 44; Gembloux – Leuven 1977) 317-323. [= "Bodmer Papyri"]

DERRETT J. DUNCAN M., "The Iscariot, M^{e}sira, and the Redemption", *JSNT* 8 (1980) 2-23. [= "Iscariot"]

DERRETT J. DUNCAN M., "The Reason for the Cock-Crowings", *NTS* 29 (1983) 142-144. [= "Cock-Crowings"]

DERRETT J. DUNCAN M., "Peter's Sword and Biblical Methodology", *BeO* 32 (1990) 180-192. [= "Peter's Sword"]

DESTRO A. – PESCE M., *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del vangelo di Giovanni (Percorsi)* (Roma 2000). [= *Giovanni*]

Destro A. – Pesce M., "Il discepolato e l'iniziazione di Pietro nel vangelo di Giovanni", in L. Padovese (ed.), *Atti del VI simposio di Tarso su S. Paolo apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 14; Roma 2000) 89-108. [= "Discepolato"]

Devillers L., *La fête de l'envoyé. La section johannique de la fête des tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie* (EtB 49; Paris 2002). [= *Fête de l'envoyé*]

Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1954). [= *Interpretation*]

Dodd C.H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963). [= *Historical Tradition*]

Dormeyer D., "Joh 18.1-14 Par. Mk 14.43-53: Methodologische Überlegungen zur Rekonstruktion einer vorsynoptischen Passionsgeschichte", *NTS* 41 (1995) 218-239. [= "Passionsgeschichte"]

Dschulnigg P., *Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium* (Theologie 30; Münster – Hamburg 2000). [= *Jesus begegnen*]

du Rand J.A., "Perspectives on Johannine Discipleship According to the Farewell Discourses", *Neotest.* 25 (1991) 311-325. [= "Discipleship"]

Duke P.D., *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta GA 1985). [= *Irony*]

Dunn J.D.G., *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London – Philadephia 1991). [= *Partings*]

Dunn J.D.G., "The Question of Anti-Semitism in the New Testament Writings of the Period", in Id. (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways. A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September, 1989)* (WUNT 66; Tübingen 1992) 177-211. [= "Anti-Semitism"]

Ebeling H.J., "Zur Frage nach der Kompetenz des Synhedrion", *ZNW* 35 (1936) 290-295. [= "Kompetenz"]

Edwards R., "John and the Jews", *ET* 113 (2001-2002) 233-235. [= "Jews"]

Edwards S.A., "P75 under the Magnifying Glass", *NT* 18 (1976) 190-212. [= "Magnifying Glass"]

Egger W., "Una Chiesa alla ricerca del senso delle Scritture", in G. Ghiberti – F. Mosetto (ed.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Percorsi e traguardi biblici 7; Torino 1998) 9-14. [= "Senso delle Scritture"]

Ehrman B.D. – Fee G.D. – Holmes M.W., *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen. Volume One* (Society of Biblical Literature. The New Testament in the Greek Fathers 3; Atlanta GA 1992). [= *Origen*]

Ehrman B.D., "Cephas and Peter", *JBL* 109 (1990) 463-474. [= "Cephas and Peter"]

Éliás J., "Erwählung als Gabe und Aufgabe. Eine Analyse des Jesus-Prozesses", *Jud.* 11 (1955) 29-49. [= "Erwählung"]

Ellis P.F., "Inclusion, Chiasm, and the Division of the Fourth Gospel", *SVTQ* 43 (1999) 269-338. [= "Inclusion, Chiasm"]

Erbetta M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. Vol. I/2: Vangeli. Infanzia e passione di Cristo, Assunzione di Maria* (Casale Monferrato 1981). [= *Assunzione di Maria*]

Esler P.F., *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (MSSNTS 57; Cambridge *et al.* 1987). [= *Community*]

Evans C.A., "«Peter Warming Himself»: The Problem of an Editorial «Seam»", *JBL* 101 (1982) 245-249. [= "Peter"]

FABRIS R., "Tensioni e divisioni nella comunità giovannea: Vangelo e Lettere", in R. PENNA (ed.), *Il giovannismo alle origini cristiane. Att del III Convegno di Studi Neotestamentari* (Associazione Biblica Italiana 3/2; Bologna 1991) 69-80. [= "Tensioni"]

FARELLY N., *The Disciples in the Fourth Gospel* (WUNT 2. Reihe 290; Tübingen 2010). [= *Disciples*]

FEE G.D., "The Use of the Definite Article with Personal Names in the Gospel of John", *NTS* 17 (1971) 168-183. [= "Definite Article"]

FELSCH D., *Die Feste im Johannesevangelium* (WUNT 2. Reihe 308; Tübingen 2011). [= *Feste*]

FELTOE C.L. (ed.), *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria* (Cambridge 1904). [= *Dionysius of Alexandria*]

FERRARO G., *L'"ora" di Cristo nel Quarto Vangelo* (Roma 1974). [= *Ora*]

FERRARO G., "Cristo di fronte alla sua «ora»", *PaVi* 29 (1984) 196-208. [= "Ora"]

FERRARO G., "La terminologia temporale (l'«ora» e il «giorno» di Cristo) nel commento di Origene al quarto vangelo", *OCP* 60 (1994) 363-398. [= "Origene"]

FERRARO G., *Lo Spirito e l'"ora" di Cristo. L'esegesi di San Tommaso d'Aquino sul Quarto Vangelo* (Città del Vaticano 1996). [= *Tommaso d'Aquino*]

FEUILLET A., "L'heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution a l'étude de la structure du quatrième évangile", *EThL* 36 (1960) 5-22. [= "Heure"]

FEUILLET A., "Les ego eimi christologiques du quatrième évangile. La révélation énigmatique de l'être divin de Jésus dans Jean et dans les Synoptiques", *RSR* 54 (1966) 5-22+213-240. [= "Ego eimi"]

FEUILLET A., "L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)", *Bib*. 47 (1966) 167-184.361-380.557-573. [= "Femme"]

FEUILLET A., *Le sacerdoce du Christ et de ses Ministres. D'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament* (Paris 1972). [= *Sacerdoce*]

FIELD F., *Notes on the Translation of the New Testament. Being the Otium Norvicense* (Cambridge 1898). [= *Notes*]

FILSON F.V., "A New Papyrus Manuscript of the Gospel of John", *BA* 20 (1957) 54-63. [= "New Papyrus"]

FITZMYER J.A., "The Name Simon", *HTR* 56 (1963) 1-5. [= "Simon"]

FITZMYER J.A., "Aramaic Kepha' and Peter's Name in the New Testament", in *To Advance the Gospel. New Testament Studies* (New York NY 1971) 112-124. [= "Aramaic Kepha'"]

FITZMYER J.A., *The Gospel According to Luke I-IX* (AncB 28; Garden City NY 1981). [= *Luke I*]

FITZMYER J.A., *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 31; New York NY 1998). [= *Acts of the Apostles*]

FITZMYER J.A., "The Meaning of the Aramaic Noun כפא/כיפא in the First Century and its Significance for the Interpretation of Gospel Passages", in *"Il Verbo di Dio è vivo". Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I.* (AnBib 165; Roma 2007) 35-43. [= "Aramaic Noun"]

FITZPATRICK M., *The Structure of St Mark's Gospel*, Vol. 2 (Leuven 1975). [= *Structure*]

FLORIT E., *Il metodo della "storia delle forme" e sua applicazione al racconto della Passione* (SPIB; Roma 1935). [= *Passione*]

FLUSSER D. – NOTLEY R.S., *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius* (Grand Rapids MI –Cambridge 2007). [= *Sage*]

Flusser D., "The Jewish-Christian Schism (Part I/II)", in Id., *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem 1988) 617-634.635-644 [= "The Jewish-Christian Schism"]

Flusser D., "... To Bury Caiaphas, Not to Praise Him", *JPersp* 4/4-5 (1991) 23-28. [= "To Bury Caiaphas"]

Flusser D. "The Isaiah Pesher and the Notion of Twelve Apostles in the Early Church", in Id., *Judaism of the Second Temple Period. Volume 1: Qumran and Apocalypticism* (Grand Rapids MI – Jerusalem 2007) 305-326. [= "Apostles"]

Forkman G., *The Limits of the Religious Community. Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism, and within primitive Christianity* (CB.NT 5; Lund 1972). [= *Limits*]

Freed E.D., *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (NT.S 11; Leiden 1965). [= *OT Quotations*]

Freed E.D., "Psalm 42/43 in John's Gospel", *NTS* 29 (1983) 62-73. [= "Psalm 42/43 in John's Gospel"]

Frend W.H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford 1965). [= *Martyrdom*]

Frey J., "Heiden – Griechen – Gotteskinder: Zu Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium", in R. Feldmeier – U. Heckel, *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden* (WUNT 70; Tübingen 1994) 228-268. [= "Heiden"]

Fricke W., *Il caso Gesù. Il più controverso processo della storia* (Orizzonti della storia; Milano 1988). [= *Il caso Gesù*]

Gächter P., "Das Dreifache «Weide meine Lämmer» (Jo 21, 15-17)", in Id., *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien* (Innsbruck – Wien – München 1958) 11-30 [= "Lämmer"]

Gager J.G., "Did Jewish Christians See the Rise of Islam?", in A.H. Becker – A.Y. Reed (ed.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (TSAJ 95; Tübingen 2003) 361-372. [= "Jewish Christians"]

Gagné A., "Caractérisation des figures de satan et de Judas dans le IV^{e} Évangile: stratégie narrative et déploiement des intrigues de conflict", *ScEs* 55 (2003) 263-284. [= "Satan et Judas"]

Galizzi M., "È giunta l'ora che sia glorificato il figlio dell'uomo (Gv 12,23)", *PaVi* 29 (1984) 216-225. [= "Ora"]

Gamble H.Y., *Libri e lettori nella chiesa antica* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 26; Brescia 2006). [= *Libri*]

García H., "Lazare, du mort vivant au disciple bien-aimé: le cycle et la trajectoire narrative de Lazare dans le quatrième évangile", *RevSR* 73 (1999) 259-292. [= "Lazare"]

Gawlick M., "Mose im Johannesevangelium", *BN* 84 (1996) 29-35. [= "Mose"]

Gee D.H., "Why Did Peter Spring into the Sea? (John 21:7)", *JTS* 40 (1989) 481-489. [= "Peter"]

Getty M.A., "Peter and the Gospel of John", *BiTod* 43 (2005) 228-232. [= "Peter"]

Ghiberti G., "Missione e primato di Pietro secondo Giovanni 21", in A. Bea – M. Adinolfi – B. Bagatti (*et al.* ed.), *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica* (ASB 19; Brescia 1967) 167-214. [= "Missione"]

Ghiberti G., "Conflitto di metodi. Introduzione al convegno", *AnScR* 9 (2004) 71-74. [= "Conflitto di metodi"]

Ghiberti G., "Il metodo storico-critico (= MSC)", *AnScR* 9 (2004) 75-110. [= "Il metodo storico-critico"]

Giurisato G., *Struttura e teologia della Prima Lettera di Giovanni. Analisi letteraria e retorica, contenuto teologico* (AnBib 138; Roma 1998). [= *Prima Lettera di Giovanni*]

Giurisato G., "Struttura e messaggio di Gv 15,1-8", *StPat* 50 (2003), 689-715. [= "Gv 15,1-8"]

Giurisato G., "Il comandamento di Gesù e l'odio del mondo (Gv 15,9-17.18-25)", in A. Passoni dell'Acqua (ed.), *Il vostro frutto rimanga (Gv 15,16). Miscellanea per il 70° compleanno di Giuseppe Ghiberti* (*SRivBibl* 46; Bologna 2005) 145-161. [= "Il comandamento di Gesù"]

Giurisato G., "Lo «Spirito di verità»: struttura e messaggio di Gv 15,26-16,15", in S. Grasso – E. Manicardi (ed.), *Generati da una parola di verità (Gc 1,18). Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo 70° compleanno* (*SRivBibl* 47; Bologna 2006) 155-172. [= "Spirito di verità"]

Giurisato G., "Gv 16,16-33: analisi retorico-letteraria, struttura e messaggio", *SBFLA* 57 (2007), 171-214. [= "Gv 16,16-33"]

Glasson T.F., "Davidic Links with the Betrayal of Jesus", *ET* 85 (1974) 118-119. [= "Davidic"]

Gloer W.H., "«Come and see»: Disciples and Discipleship in the Fourth Gospel", in R.B. Sloan – M.C. Parsons (ed.), *Perspectives on John*: *Methods and Interpretation in the Fourth Gospel* (NABPR.SS 11; Lewiston – Queenston – Lampeter 1993) 269-301. [= "Come and see"]

Glombitza O., "Petrus – Der Freund Jesu: Überlegungen zu Joh xxi.15 ff.", *NT* 6 (1963) 277-285. [= "Petrus – Der Freund Jesu"]

Gnilka J., *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThK.S 3; Freiburg – Basel – Wien 1990). [= *Jesus von Nazaret*]

Goguel M., "A propos du procès de Jésus", *ZNW* 31 (1932) 289-301. [= "Procès"]

Goguel M., "Did Peter Deny His Lord? A Conjecture", *HTR* 25 (1932) 1-27. [= "Peter"]

Goguel M., *La Foi et la Résurrection de Jésus dans le Christianisme Primitif. Étude d'histoire et de psychologie religieuses* (BEHE 47; Paris 1933). [= *Foi*]

Grappe C., *Images de Pierre aux deux premiers siècles* (EHPhR 75; Paris 1995). [= *Pierre*]

Grässer E., "Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium", *NTS* 10 (1964-65) 74-90. [= "Antijüdische Polemik"]

Grassi J.A., *The Secret Identity of the Beloved Disciple* (Mahwah NJ 1992). [= *Secret Identity of the Beloved Disciple*]

Grasso S., "Le varie forme di discepolato accanto a Gesù e nelle comunità delle origini ", *PSV* 61 (2010) 93-114. [= "Discepolato"]

Grech P., "La comunità giovannea nei cc. 7 e 8 del Vangelo di Giovanni", in R. Penna (ed.), *Il giovannismo alle origini cristiane. Att del III Convegno di Studi Neotestamentari* (Associazione Biblica Italiana 3/2; Bologna 1991) 59-68. [= "Comunità"]

Grelot P., *Les Juifs dans l'Évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique* (CRB 34; Paris 1995). [= *Juifs*]

Griffith B.G., "The Disciple whom Jesus loved", *ET* 32 (1920-1921) 379-381. [= "Disciple"]

Grosser H., *Narrativa. Manuale/Antologia* (Milano 1997). [= *Narrativa*]

Grossouw W., "La glorification du Christ dans le Quatrième Évangile", in M.-É. Boismard – K.M. Braun – L. Cerfaux (*et al.* ed.), *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes* (RechBib 3; Paris 1958) 131-145. [= "Glorification"]

Gruson P., "Jésus devant Pilate", *CEv* 50 (1984) 30.35-37. [= "Pilate"]
Guijarro Oporto S., *Vocación, discipulado y misión en los evangelios* (México 2007). [= *Discipulado*]
Guilding A., *The Fourth Gospel and Jewish Worship. A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System* (Oxford 1960). [= *Jewish Worship*]
Gunther J.J., "The Relation of the Beloved Disciple to the Twelve", *ThZ* 37 (1981) 129-148. [= "Beloved Disciple"]
Guyot G.H., "Peter Denies His Lord", *CBQ* 4 (1942) 111-118. [= "Peter"]
Hakola R., *Identity Matters. John, the Jews and Jewishness* (NT.S 118; Leiden – Boston MA 2005). [= *Identity*]
Hamid-Khani S., *Revelation and Concealment of Christ. A Theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel* (WUNT 2. Reihe 120; Tübingen 2000). [= *Elusive Language*]
Hanimann J., "A propos de «l'Heure de Jésus» dans le quatrième évangile", *NRTh* 98 (1976) 544-546. [= "Heure"]
Hare D.R.A., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew* (MSSNTS 6; Cambridge 2005). [= *Jewish Persecution*]
Haręzga S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka* (Lublin 2007). [= *Jezus i Jego uczniowie*]
Harner P.B., *The «I Am» of the Fourth Gospel. A Study in Johannine Usage and Thought* (BS 26; Philadelphia PA 1970). [= *I Am*]
Harner P.B., *Relation Analysis of the Fourth Gospel. A Study in Reader-Response Criticism* (Lewiston NY 1993). [= *Relation*]
Harris E., *Prologue and Gospel. The Theology of the Fourth Evangelist* (JSNT.S 107; Sheffield 1994). [= *Prologue and Gospel*]
Hartin P.J., "The Role of Peter in the Fourth Gospel", *Neotest.* 24 (1990) 49-61. [= "Role of Peter"]
Hasitschka M., "The Significance of the Resurrection Appearance in John 21", in C.R. Koester – R. Bieringer (ed.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222; Tübingen 2008) 311-328. [= "Significance"]
Head P.M., "The Habits of New Testament Copyists: Singular Readings in the Early Fragmentary Papyri of John", *Bib.* 85 (2004) 399-408. [= "Papyri of John"]
Heil J.P., "Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John", *CBQ* 57 (1995) 729-745. [= "Unique High Priest"]
Henderson T.P., *The Gospel of Peter and Early Christian Apologetics* (WUNT 2. Reihe 301; Tübingen 2011). [= *Gospel of Peter*]
Hengel M., "The Expiatory Sacrifice of Christ", *BJRL* 62 (1980) 454-475. [= "Expiatory Sacrifice"]
Hengel M., *La questione giovannea* (StBi 120; Brescia 1998). [= *Questione giovannea*]
Hercher R., *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V* (Lipsiae 1864). [= *Artemidori*]
Herford Travers R., *Christianity in Talmud and Midrash* (New York NY 1975). [= *Christianity*]
Hirsch-Luipold R., "Klartext in Bildern", in J. Frey – J.G. van der Watt – R. Zimmermann (ed.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200; Tübingen 2006) 61-102. [= "Klartext"]

Hoennicke G., *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Berlin 1908). [= *Judenchristentum*]

Horbury W., "The Benediction of the *Minim* and Early Jewish-Christian Controversy", *JTS* 33 (1982) 19-61. [= "Benediction of the *Minim*"]

Horbury W., "Early Christians on synagogue prayer and imprecation", in G.N. Stanton – G.G. Stroumsa (ed.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity* (Cambridge 1998) 296-317. [= "Early Christians"]

Hoskyns E.C., "Genesis I-III and St John's Gospel", *JThS* 21 (1920) 210-218. [= "Genesis"]

Houdry L., *Simon surnommé Pierre. Aperçus originaux sur la vie de l'apôtre Pierre* (s. l. 2004). [= *Simon*]

Huizenga L.A., "Obedience unto Death: Mattean Gethsemane and Arrest Sequence and the Aqedah", *CBQ* 71 (2009) 507-526. [= "Arrest and Aqedah"]

Huizenga L.A., "The Aqedah at the End of the First Century of the Common Era: *Liber Antiquitatum Biblicarum*, *4 Maccabees*, Josephus' *Antiquitates*, *1 Clement*", *JSPE* 20 (2010) 105-133. [= "Aqedah"]

Hylen S.E., *Imperfect Believers. Ambiguous Characters in the Gospel of John* (Louisville KY 2009). [= *Imperfect Believers. Ambiguous Characters*]

Instone-Brewer D., "The Eighteen Benedictions and the *Minim* Before 70 CE", *JTS* 54 (2003) 25-44. [= "Minim"]

Ito H., "Johannine Irony Demonstrated in John 9: Part I", *Neotest*. 34 (2000) 361-371. [= "Irony I]

Ito H., "Johannine Irony Demonstrated in John 9: Part II", *Neotest*. 34 (2000) 373-387. [= "Irony II]

Jacob E., "Une théophanie mystérieuse. Josué 5,13-15", in R. Kuntzmann (ed.), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (LeDiv 159; Paris 1995). [= "Théophanie"]

Jacobs A.S., "Jews and Christians", in S. Ashbrook – D.G. Hunter (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford 2008) 169-185. [= "Jews and Christians"]

Jacquet L., *Les psaumes et le coeur de l'homme. Étude textuelle, littéraire et doctrinale. Introduction et Premier Livre du Psautier: Psaumes 1 à 41* (Louvain 1975). [= *Psaumes I*]

Jaubert A., *Approches de l'Évangile de Jean* (Parole de Dieu 13; Paris 1976). [= *Jean*]

Jeremias J., "Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat", *ZNW* 43 (1951) 145-150. [= "Geschichtlichkeit"]

Jeremias J., *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* (Göttingen [2]1958). [= *Jerusalem zur Zeit Jesu*]

Jocz J., *The Jewish People and Jesus Christ. A Study in the Relationship between Jewish People and Jesus Christ* (SPCK; London 1949). [= *Jewish People*]

Jossa G., *Il processo di Gesù* (StBi 133; Brescia 2002). [= *Processo*]

Joubert S.J., "A Bone of Contention in Recent Scholarship: The «Birkat Ha-Minim» and the Separation of Church and Synagogue in the First Century AD", *Neotest*. 27 (1993) 351-363. [= "Bone of Contention"]

Joüon P., "Luc 22,50-51: τό οὖς, τοῦ ὠτίου", *RSR* 24 (1934) 473-474. [= "Οὖς"]

Kähler M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (TB 2; München 1969). [= *Historische Jesus*]

Kanagaraj J.J., "Jesus the King, Merkabah Mysticism and the Gospel of John", *Tyn.B* 47 (1996) 349-366. [= "Jesus the King"]

Kanagaraj J.J., *"Mysticism" in the Gospel of John. An Inquiry into its Background* (JSNT.S 158; Sheffield 1998). [= *Mysticism*]

Karlsen Seim T., "Roles of Women in the Gospel of John", in L. Hartman – B. Olsson (ed.), *Aspects on the Johannine Literature. Papers Presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala, June 16-19, 1986* (CB.NT 18; Stockolm 1987) 56-73. [= "Women"]

Käsemann E., *The Testament of Jesus. A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (London 1968). [= *Testament*]

Katz S.T., "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: a Reconsideration", *JBL* 103 (1984) 43-76. [= "Issues"]

Keener C.S., *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids MI – Cambridge 2009). [= *Jesus*]

Kennard Spencer J., "The Jewish Provincial Assembly", *ZNW* 53 (1962) 25-51. [= "Assembly"]

Kerr A.R., *The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel of John* (JSNT.S 220; Sheffield 2002). [= *Temple*]

Kim K.W., "Origen's Text of John in His *On Prayer, Commentary on Matthew*, and *Against Celsus*", *JThS* 1 (1950) 74-84. [= "Origen"]

Kimelman R., "*Birkat Ha-Minim* and the Lack of Ecidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity", in E.P. Sanders – A.I. Baumgarten – A. Mendelson (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition. Volume Two: Aspects of Judaism in the Graeco--Roman Period* (Philadelphia PA 1981) 226-244. [= "Birkat Ha-Minim"]

King J.S., "Nicodemus and the Pharisees", *ET* 98 (1987) 45. [= "Nicodemus"]

Kinlaw P.E., *The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology* (Society of Biblical Literature. Academia Biblica 18; Atlanta GA 2005). [= *Christ*]

Kirchschlaeger P.G., "The Combination of a Literary and a Historical Approach to the Gospel of John", in T. Thatcher (ed.), *What We Have Heard from the Beginning. The Past, Present and Future of Johannine Studies* (Waco TX 2007) 145-148. [= "Combination"]

Kittel G., "ἀκολουθέω", *GLNT I*, 567-579.

Kl'uska B., *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy Pożegnalnej J 13,31–16,33* (Studia Biblica Lublinensia III; Lublin 2007). [= *Uczeń ikoną Chrystusa*]

Klausner J., *Jesus de Nazareth* (Paidós Orientalia 25; Barcelona – Buenos Aires 1989). [= *Jesus*]

Klein G., "Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch", *ZNW* 5 (1904) 144-153. [= "Erläuterung"]

Kleist J.A., "Colometry and the New Testament", *ClB* 4 (1928) 26-27. [= "Colometry"]

Klink III E.W., *The Sheep of the Fold. The Audience and Origin of the Gospel of John* (MSSNTS 141; Cambridge – New York 2007). [= *Sheep of the Fold*]

Klink III E.W., "Expulsion from the Synagogue? Rethinking a Johannine Anachronism", *TynB* 59 (2008) 99-118. [= "Expulsion"]

KLONER A. – ZISSU B., *The Necropolis of Jerusalem in the Second Temple Period* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 8; Leuven 2007). [= *Necropolis of Jerusalem*]

KLÖVEKORN P.B., "Jesus vor der jüdischen Behörde", *BZ* 9 (1911) 266-276. [= "Jesus"]

KNÖPPLER T., *Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlischen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu* (WMANT 88; Neukirchen-Vluyn 2001). [= *Sühne*]

KOESTER C.R., *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community* (Minneapolis 1995). [= *Symbolism*]

KOSMALA H., "The Time of the Cock-Crow", *ASTI* 2 (1963) 118-120. [= "Cock-Crow"]

KOSMALA H. "The Time of the Cock-Crow (II)", *ASTI* 6 (1968) 132-134. [= "Cock-Crow II"]

KOSSEN H.B., "Who Were the Greeks of John XII 20?", in W.C. VAN UNNIK (ed), *Studies in John. Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of his Seventieth Birthday* (NT.S 24; Leiden 1970) 97-110. [= "Who"]

KÖSTENBERGER A.J., "The Seventh Johannine Sign: A Study in John's Christology", *BBR* 5 (1995) 87-103. [= "Seventh Johannine Sign"]

KÖSTENBERGER A.J., *The Mission of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel. With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids MI 1998). [= *The Mission of Jesus and the Disciples*]

KÖSTENBERGER A.J., "The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel", in J. LIERMAN (ed.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (WUNT 2. Reihe 219; Tübingen 2006) 69-108. [= "Destruction"]

KÖSTENBERGER A.J., "Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel", *BBR* 8 (1998) 97-128. [= "Jesus as Rabbi"]

KOTECKI D., "Kościół a synagoga w tradycji Janowej", *CoTh* 2 (2008) 11-30. [= "Synagoga"]

KRAGERUD A., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium* (Oslo 1959). [= *Lieblingsjünger*]

KRETSCHMAR G., "Die Kirche aus Juden und Heiden. Forschungsprobleme der ersten christlichen Jahrhunderte", in J. VAN AMERSFOORT – J. VAN OORT (ed.), *Juden und Christen in der Antike* (Kampen 1990) 9-43. [= "Kirche "]

KRĘCIDŁO J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii* (Series Biblica Paulina 2; Częstochowa 2006). [= *Duch Święty i Jezus*]

KRĘCIDŁO J., *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologicznokulturowej* (Lingua Sacra. Monografie 1; Warszawa 2013). [= *Honor i wstyd*]

KURZ W.S., "The Beloved Disciple and Implied Readers", *BTB* 19 (1989) 100-107. [= "Beloved Disciple"]

KYSAR R., "Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel Criticism", *Interp.* 31 (1977) 355-366. [= "Community"]

KYSAR R., *John's Story of Jesus* (Philadelphia PA 1984). [= *Story*]

KYSAR R., "John's Anti-Jewish Polemic", *BiRev* 9 (1993) 26-27. [= "Anti-Jewish"]

KYSAR R., "The Making of Metaphor: Another Reading of John 3:1-15", in F.F. SEGOVIA (ed.), *"What is John?" Volume I: Readers and Readings of the Fourth Gospel* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 3; Atlanta GA 1996) 21-41. [= "Metaphor"]

LAGRANGE M.-J., *Évangile selon Saint Marc* (EtB; Paris 1929). [= *Marc*]

LAGRANGE M.-J., *L'Évangile de Jésus-Christ avec la synopse évangélique* (EtB; Paris 1954). [= *Évangile de Jésus-Christ*]

Lake K., “Simon, Cephas, Peter”, *HTR* 14 (1921) 95-97. [= “Simon”]

Lampe G.W.H., “St. Peter’s Denial and the Treatment of the Lapsi”, in D. Neiman – M. Schatkin, *The Heritage of the Early Church. Essays in Honour of the Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky* (*OCA* 195; Roma 1973) 113-133. [= “Peter’s Denial and Lapsi”]

Lang F.G., “Schreiben nach Mass. Zur Stichometrie in der antiken Literatur”, *NT* 41 (1999) 40-57. [= “Schreiben”]

Langkammer H., *Wprowadzenie i komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej* (Lublin 1975). [= *Wprowadzenie*]

Larsen K.B., *Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John* (BiblInterp 93; Leiden – Boston MA 2008). [= *Recognizing the Stranger*]

Lasserre F., “Un nouveau manuscrit de l‘Évangile de Jean”, *RThPh* 7 (1957) 45-57. [= “Nouveau manuscrit“]

Lattey C., “St. John the Evangelist’s Home Circle”, *CBQ* 15 (1953) 2-10. [= “John”]

Lattey C., “A Note on Cockcrow”, Scripture, 6 (1954) 53-55. [= “Cockcrow”]

Lee D.A., *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning* (JSNT.S 95; Sheffield 1994). [= *Symbolic Narratives*]

Lefort L.T., “S. Athanase: Sur la virginité”, *Muséon* 42 (1929) 197-274. [= “Athanase”]

Légasse S., “Jésus devant le Sanhédrin. Recherche sur les traditions évangéliques”, *RTL* 5 (1974) 170-197. [= “Jésus devant le Sanhédrin”]

Légasse S., “Jésus Roi et la Politique du IV^e^ Évangile”, in A. Marchadour (ed.), *Origine et postérité de l’Évangile de Jean. XIII^e^ Congrès de l’ACFEB Toulouse (1989)* (LeDiv 143; Paris 1990). [= “Jésus Roi”]

Légasse S., *Le procès de Jésus. L’histoire* (LeDiv 156; Paris 1994). [= *Histoire*]

Légasse S., *Le procès de Jésus. La Passion dans les quatre Évangiles* (Lectio Divina. Commentaires 3; Paris 1995). [= *Le procès de Jésus*]

Leistner R., *Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte* (TW 3; Bern 1974). [= *Antijudaismus*]

Léon-Dufour X., “Towards a Symbolic Reading of the Fourth Gospel”, *NTS* 27 (1981) 439-456. [= “Symbolic Reading”]

Leroy H., *Rätsel und Missverständnis. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangeliums* (BBB 30 ; Bonn 1968). [= *Rätsel und Missverständnis*]

Letourneau P., “Le double don de l’Esprit et la christologie du quatrième évangile”, *ScEs* 44 (1992) 281-306. [= “Le double don de l’Esprit”]

Lévi I., “Le Sacrifice d’Isaac et la mort de Jésus (1912)”, in E. Yassif (ed.), *The Sacrifice of Isaac. Studies in the Development of a Literary Tradition* (Jerusalem 1978) 44-67. [= “Isaac”]

Lewis K.M., *Rereading the “Shepherd Discourse”. Restoring the Integrity of John 9:39-10:21* (Studies in Biblical Literature 113; New York NY – Washington DC *et al.* 2008). [= *Shepherd*]

Lietzmann H., “Bemerkungen zum Prozess Jesu”, *ZNW* 30 (1931) 211-215. [= “Prozess”]

Lieu J., “Blindness in the Johannine Tradition”, *NTS* 34 (1988) 83-95. [= “Blindness”]

Lieu J., “«The Parting of the Ways»: Theological Construct or Historical Reality?”, *JSNT* 56 (1994) 101-119. [= “Parting of the Ways”]

Lieu J., "Temple and Synagogue in John", *NTS* 45 (1999) 51-69. [= "Temple and Synagogue"]
Lingad C.G., *The Problems of Jewish Christians in the Johannine Community* (TGr.T 73; Roma 2001). [= *Jewish Christians*]
Loader W., *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues* (BET 23; Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York NY – Wien ²1992). [= *Structure*]
Loewenstamm S.E., "The Trembling of Nature during the Theophany", *AOAT* 2004 (1980) 173-189. [= "Trembling"]
Lowe J., *Saint Peter* (Oxford 1956). [= *Peter*]
Lowe M., "Who were the IOYΔAIOI?", *NT* 18 (1976) 101-130. [= "IOYΔAIOI"]
Lund N.W., *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiastic Structures* (Peabody MA 1992). [= *Chiasmus*]
Maccini R.G., *Her Testimony is True. Women as Witnesses According to John* (JSNT.S 125; Sheffield 1996). [= *Testimony*]
MacRae G.W., "The Ego-Proclamation in Gnostic Sources", in E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus. Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule* (SBT.SS 13; London 1970). [= "Ego-Proclamation"]
MacRae G.W., "Theology and Irony in the Fourth Gospel", in M.W.G. Stibbe (ed.), *The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives* (NTTS 17; Leiden – New York NY – Köln 1993) 103-113. [= "Theology and Irony"]
Maggioni B., *I racconti evangelici della passione* (Assisi 1994). [= *Passione*]
Maier J., *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (EdF 177; Darmstadt 1982). [= *Auseinandersetzung*]
Maldonado L., *La "exaltación" de Jesús en la cruz según el cuarto Evangelio. Pars dissertationis* (Pontificium Athenaeum "Antonianum". Facultas Theologica – Sectio Biblica – Thesis ad Doctoratum 254; Quito 1979). [= *Exaltatión de Jesús en la cruz*]
Maldonatus J., *Commentarii in quatuor evangelistas. Tomus II: Evangelium Lucae et Joannis* (Moguntia ³1863). [= *Joannis*]
Manns F., "L'évangile de Jean, réponse chrétienne aux décisions de Jabne", *SBFLA* 30 (1980) 47-92. [= "Réponse"]
Manns F., "Lecture symbolique de Jean 12,1-11", *SBFLA* 36 (1986) 85-110. [= "Lecture symbolique"]
Manns F., *John and Jamnia: How the Break Occured between Jews and Christians c. 80-100 A.D.* (Jérusalem 1988). [= *John and Jamnia*]
Manns F., "Introduction", in Id., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBFA 33; Jerusalem 1991) 7-17. [= "Introduction"]
Manns F., "Les disciples de Jésus dans le quatrième Évangile", in Id., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBFA 33; Jerusalem 1991) 71-91. [= "Les disciples"]
Manns F., "Les Juifs", in Id., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBFA 33; Jerusalem 1991) 163-183. [= "Juifs"]
Manns F., "Traditions targumiques en Jean 10,1-30", in Id., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBFA 33; Jerusalem 1991) 217-233. [= "Traditions"]
Manns F., "Les mots à double entente. Antécédents et function herméneutique d'un procédé johannique", in Id., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (SBFA 33; Jerusalem 1991) 289-306. [= "Les mots à double entente"]

Manns F., "The Doctrine of Merits", in Id., *Jewish Prayer in the Time of Jesus* (SBFA 22; Jerusalem 1994) 41-45. [= "Merits"]
Manns F., "The Binding of Isaac in Jewish Liturgy", in Id. (ed.), *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions. Proceedings of a Symposium in the Interpretation of the Scriptures held in Jerusalem, March 16-17, 1995* (SBFA 41; Jerusalem 1995) 59-80. [= "Binding of Isaac"]
Manns F., "L'affrontement entre le judaïsme rabbinique et le judéo-christianisme", in Id., *L'Israel de Dieu. Essais sue le christianisme primitif* (SBFA 42; Jerusalem 1996) 277-302. [= "Affrontement"]
Manns F., "Esegesi di Gv 19,25-27", *Theotokos* 7 (1999) 325-338. [= "Esegesi"]
Manns F., "L'école johannique", in Id., *L'Évangile de Jean et la Sagesse* (SBFA 62; Jérusalem 2003) 11-34. [= "L'école"]
Manns F., "Les femmes dans l'Évangile de Jean", in Id., *L'Évangile de Jean et la Sagesse* (SBFA 62; Jérusalem 2003) 95-122. [= "Femmes"]
Manns F., "Jean 21: contribution à l'ecclésiologie du Quatrième Évangile", in Id., *L'Évangile de Jean et la Sagesse* (SBFA 62; Jérusalem 2003) 281-302. [= "Jean 21"]
Manns F., "Encore une fois: la dernière Cène, un repas pascal", *Did(L)* 37 (2007) 27-32. [= "Repas pascal"]
Manns F., "«Pour que l'Ecriture s'accomplît». Vers une retroversion araméenne", in Id., *Jerusalem Antioche Rome. Jalons pour une theologie de l'Eglise de la circoncision* (SBFA 73; Milano 2009) 134-147. [= "Ecriture"]
Manns F., *Ecce Homo. Una lettura ebraica dei Vangeli* (Torino 2011). [= *Ecce Homo*]
Manns F., "Encore une fois «Jésus et le disciple»", *Did(L)* 41 (2011) 29-52. [= "Encore une fois"]
Manson W., "The ἐγώ εἰμι of the Messianic Presence in the New Testament", *JThS* 48 (1947) 137-145. [= "The ἐγώ εἰμι"]
Mara M.G., *Évangile de Pierre. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* (SC 201; Paris 1973). [= "*Évangile de Pierre*"]
Marchadour A., *Les personnages dans l'évangile de Jean. Miroir pour une christologie narrative* (LiBi 139, Paris 2004) [= traduzione italiana: A. Marchadour, *I personaggi del Vangelo di Giovanni. Specchio per una cristologia narrativa* (Bologna 2007)]. [= *Personaggi*]
Marchadour A., *L'officina del racconto. Semiotica della narratività* (Oscar Saggi 193; Milano 1990). [= *Narratività*]
Marcus J., "*Birkat Ha-Minim* Revised", *NTS* 55 (2009) 523-551. [= "Birkat Ha-Minim"]
Marguerat D. – Bourquin Y., *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative* (Paris – Genève – Montréal 1998) [= traduzione italiana: D. Marguerat – Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa* (Roma 2001)]. [= *Analisi narrativa*]
Maritz P., "The Glorious and Horrific Death of Jesus in John 17: Repetition and Variation of Imagery Related to John's Portrayal of the Crucifixion", in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 693-710. [= "Glorious Death"]
Marlé R., *Bultmann e l'interpretazione del Nuovo Testamento* (Brescia 1958). [= *Bultmann*]

MARTIN V. – BARNS J.W.B., *Papyrus Bodmer II. Evangile de Jean chap. 14-21. Supplément. Nouvelle édition augmentée et corrigée avec reproduction photographique complète du manuscript (chap. 1-21)* (Bbod Papyrus Bodmer II; Cologny-Genève 1962). [= *Bodmer II / Bodmer II (foto)*]

MARTINI C.M., *Gli esercizi ignaziani alla luce di s. Giovanni* (Roma [5]1980). [= *Giovanni*]

MARTÍN-MORENO J.M., *Personajes del Cuarto Evangelio* (Biblioteca de Teología Comillas 7; Madrid 2002). [= *Personajes*]

MARTYN J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel* (NTLi; Louisville KY – London [3]2003). [= *History*]

MARTYN J.L., "Glimpses into the History of the Johannine Community. From Its Origins through the Period of Its Life in Which the Fourth Gospel Was Composed", in ID., *History and Theology in the Fourth Gospel* (NTLi; Louisville KY – London [3]2003) 145-167. [= "Glimpses"]

MARTYN J.L., "The Johannine Community Among Jewish and Other Early Christian Communities", in T. THATCHER (ed.), *What We Have Heard from the Beginning. The Past, Present and Future of Johannine Studies* (Waco TX 2007) 183-190. [= "Community"]

MARZOTTO D., *L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni* (SRivBib 9; Brescia 1977). [= *Unità*]

MASSYNGBAERDE FORD J., "Jesus as Sovereign in the Passion According to John", *BTR* 25 (1995) 110-117. [= "Jesus as Sovereign"]

MATERA F.J., "The Trial of Jesus", *Interp*. 45 (1991) 5-16. [= "Trial"]

MATSUNAGA K., "The «Theos» Christology as the Ultimate Confession of the Fourth Gospel", *AJBI* 7 (1981) 124-145. [= "Theos"]

MAYNARD A.H., "The Role of Peter in the Fourth Gospel", *NTS* 30 (1984) 531-548. [= "Role of Peter"]

MAYOR J.B., "Dr. Abbott's Miscellanea Evangelica", *Exp*. 8 (1914) 77-89. [= "Abbott"]

MAYOR J.B., "Further Remarks in Response to Dr. Abbott's «Miscellanea Evangelica»", *Exp*. 8 (1914) 382-384. [= "Further Abbott"]

MCARTHUR H.K., "Christological Perspectives in the Predicates of the Johannine Ego Eimi Sayings", in R.F. BERKEY – S.A. EDWARDS, *Christological Perspectives. Essays in Honor of Harvey K. McArthur* (New York NY 1982) 79-94. [= "Ego Eimi"]

MCELENEY N.J., "Peter's Denials – How Many? To Whom?", *CBQ* 52 (1990) 467-472. [= "Peter's Denials"]

MCKAY K.L., "«I am» in John's Gospel", *ET* 107 (1996) 302-303. [= "I am"]

MEALAND D.L., "The Christology of the Fourth Gospel", *SJTh* 31 (1978) 449-467. [= "Christology"]

MEEKS W.A., *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology* (NT.S 14; Leiden 1967). [= *The Prophet-King*]

MEEKS W.A., "Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities", in A.L. HILTON – H.G. SNYDER (ed.), *In Search of the Early Christians. Selected Essays* (New Haven CT – London 2002) 115-138. [= "Breaking Away"]

Meeks W.M., "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism", in J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John* (IRT 9; Philadelphia PA – London 1986) 141-173. [= "Man from Heaven"]

Mees M., "Petrus und Johannes nach ausgewählten Varianten von P66 und S", *BZNF* 15 (1971) 238-249. [= "Petrus und Johannes"]

Mendner S., "Nikodemus", *JBL* 77 (1958) 293-323. [= "Nikodemus"]

Menken M.J.J., "The Use of the Septuagint in Three Quotations in John: Jn 10,34; 12,38; 19,24", in C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (BEThL 131; Leuven 1997) 367-393. [= "Septuagint in John"]

Menken M.J.J., "Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel", *Neotest*. 33 (1999) 125-143. [= "Observations"]

Menken M.J.J., "«The Lamb of God» (John 1,29) in the Light of 1 John 3,4-7", in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 581-590. [= "Lamb of God"]

Merkel H., "Peter's Curse", in E. Bammel (ed.), *The Trial of Jesus. Cambridge Studies in honour of C.F.D. Moule* (SBT 13; Londres 1970) 66-71. [= "Peter's Curse"]

Metzner R., *Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium* (WUNT 122; Tübingen 2000). [= *Das Verständnis der Sünde*]

Metzner R., *Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar* (StUNT 66; Göttingen 2008). [= *Prominenten*]

Michel M., "Nicodème ou le non-lieu de la vérité", *RevSR* 55 (1981) 227-236. [= "Nicodème"]

Mimouni S.C., "La «Birkat ha-Minim»: une prière juive contre les judéo-chrétiens", *RevSR* 71 (1997) 275-298. [= "Birkat ha-Minim"]

Mimouni S.C., "Les Nazoréens. Recherché étymologique et historique", *RB* 105 (1998) 208-262. [= "Nazoréens"]

Minear P.S., "Diversity and Unity: A Johannine Case-Study", in U. Luz – H. Weder (ed.), *Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag* (Göttingen 1983) 162-175. [= "Diversity"]

Mlakuzhyil G., *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel* (AnBib 117; Roma 1987). [= *Structure*]

Mohr T.A., *Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition* (AThANT 70; Zürich 1982). [= *Markus- und Johannespassion*]

Mollat D., *Saint Jean. Maître spirituel* (BSpir 10; Paris 1976) [= *Maître*]

Moloney F.J., "La preghiera dell'ora di Gesù (Gv 17)", *PSV* 3 (1981) 156-167. [= "Ora"]

Moloney F.J., "The Gospel of John and Evangelization", in Id., *The Gospel of John. Text and Context* (BiblInterp 72; Boston – Leiden 2005) 3-19. [= "John"]

Moloney F.J., "The Jews in the Fourth Gospel: Another Perspective", in Id., *The Gospel of John. Text and Context* (BiblInterp 72; Boston – Leiden 2005) 20-44. [= "Jews"]

Moo D.J., *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield 1983). [= *OT in Passion*]

Moody Smith D., "Johannine Christianity: Some Reflections on its Character and Delineation", *NTS* 21 (1975) 222-248. [= "Johannine Christianity"]

MOODY SMITH D., "The Presentation of Jesus in the Fourth Gospel", *Interp*. 31 (1977) 367-378. [= "Jesus"]
MOODY SMITH D., *Johannine Christianity. Essays on the Setting, Sources, and Theology* (Columbia NC 1989). [= *Johannine Christianity*]
MOODY SMITH D., "The Contribution of J. Louis Martyn to the Understanding of the Gospel of John", in J.L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel* (NTLi; Louisville KY – London [3]2003) 1-23. [= "Contribution"]
MOORE G.F., "Appendix B: Nazarene and Nazareth", in F.J. FOAKES JACKSON – K. LAKE (ed.), *The Beginnings of Christianity. Vol. I. Prolegomena I: The Jewish, Gentile and Christian Backgrounds* (London 1920) 426-432. [= "Nazarene and Nazareth"]
MOORE S.D., "Rifts in (a reading of) the Fourth Gospel, or: Does Johannine Irony Still Collapse in a Reading That Draws Attention to Itself?", *Neotest*. 23 (1989) 5-17. [= Rifts"]
MORENO R., "El discípulo de Jesucristo, según el evangelio de S. Juan", *EstB* 30 (1971) 269-311. [= "Discípulo"]
MORRISON C.D., "The «Hour of Distress» in Targum Neofiti and the «Hour» in the Gospel of John", *CBQ* 67 (2005) 590-603. [= "Hour of Distress"]
MOSETTO F., "Approcci basati sulla Tradizione", in G. GHIBERTI – F. MOSETTO (ed.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Percorsi e traguardi biblici 7; Torino 1998) 173-187. [= "Approcci"]
MOSETTO F., "The Fourth Gospel and the Salvation of Israel: An Appeal for a New Start", in R. BIERINGER – D. POLLEFEYT – F. VANDECASTEELE-VANNEUVILLE (ed.), *'Anti-Judaism and the Fourth Gospel'. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen 2001) 92-110. [= "Fourth Gospel"]
MOSETTO F., "Si divisero le vesti: Gesù spogliato (Mt 27,35; Mc 15,24; Lc 23,25; Gv 19,23-24)", PSV 60 (2009) 141-158. [= "Si divisero le vesti"]
MOTYER S., *Your Father the Devil? A New Approach to John and «the Jews»* (Paternoster Biblical and Theological Studies 9; Carlisle 1997). [= *Your Father*]
MOULE C.F.D., "Some Reflections on the «Stone» *Testimonia* in Relation to the Name Peter", *NTS* 2 (1955-56) 56-59. [= "Name Peter"]
MOURLON BEERNAERT P., *Avec Simon-Pierre, ses appels, ses doutes, ses élans* (ConBib 15; Bruxelles 1999). [= *Avec Simon-Pierre*]
MÜLLER U.B., "Zur Eigentümlichkeit des Johannesevangeliums. Das Problem des Todes Jesu", *ZNW* 88 (1997) 24-55. [= "Eigentümlichkeit"]
MUNRO W., "The Pharisee and the Samaritan in John: Polar or Parallel?", *CBQ* 57 (1995) 710-728. [= "Pharisee"]
NEALE D., "Was Jesus a Mesith? Public Response to Jesus and His Ministry", *TynB* 44 (1993) 89-101. [= "Was Jesus a Mesith?"]
NEIRYNCK F., "Une synopse johannique", *EThL* 43 (1967) 259-267. [= "Synopse"]
NEIRYNCK F., "L'epanalepsis et la critique littéraire. À propos de l'Évangile de Jean", *EThL* 56 (1980) 303-338. [= "Epanalepsis"]
NEIRYNCK F., "The Anonymous Disciple in John 1", *EThL* 66 (1990) 5-37. [= "Anonymous Disciple"]

Neirynck F., "Parenthèses in the Fourth Gospel", in Id., *Evangelica II* (BEThL 99; Leuven 1991) 693-698 [= Neirynck F., "Parèntheses in the Fourth Gospel", *EThL* 65 (1989) 119-123]. [= "Parèntheses"]
Nestle E., "The Names of Peter in the New Testament", *ET* 14 (1903) 192. [= "Peter"]
Neudecker R., "Il rapporto maestro-discepolo nel giudaismo rabbinico", in S.A. Panimolle (ed.), *Apostolo-Discepolo-Missione* (DSBP 4; Roma 1993) [= "Maestro-discepolo"]
Nevius R.C., "The Use of the Definite Article with «Jesus» in the Fourth Gospel", *NTS* 12 (1966) 81-85. [= "Definite Article"]
Newton W.L., "Correspondence", *CBQ* 6 (1944) 230-235. [= "Correspondence"]
Neyrey J.H., "The «Noble» Shepherd in John 10: Cultural and Rhetorical Background", *JBL* 120 (2001) 267-291. [= "Shepherd"]
Neyrey J.S., *An Ideology of Revolt. John's Christology In Social-Science Perspective* (Philadelphia PA 1988). [= *Ideology of Revolt*]
Niccacci A., "Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo. Un paragone tra sintassi greca e sintassi ebraica", *SBFLA* 42 (1992) 85-108. [= "Imperfetto"]
Niccacci A., "Diluvio, sintassi e metodo", *SBFLA* 44 (1994) 9-46. [= "Metodo"]
Nicklas T., "Die Prophetie des Kajaphas: Im Netz johanneischer Ironie", *NTS* 46 (2000) 589-594. [= "Prophetie"]
Nicolaci M., *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i* Giudei *a Gerusalemme in Giovanni 5-12* (Roma 2007). [= *Discorsi*]
Nielsen J.T., "The Lamb of God: The Cognitive Structure of a Johannine Metaphor", in J. Frey – J.G. van der Watt – R. Zimmermann (ed.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200; Tübingen 2006) 217-256. [= "Lamb of God"]
Nielsen J.T., *Die kognitive Dimension des Kreuzes* (WUNT 2. Reihe 263; Tübingen 2009). [= *Dimension des Kreuzes*]
O'Day G.R., *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim* (Philadelphia 1986). [= *Fourth Gospel*]
O'Day G.R., "Toward a Narrative-Critical Study of John", *Interp*. 49 (1995) 341-346. [= "Narrative-Critical Study"]
O'Rourke J.J., "The Historic Present in the Gospel of John", *JBL* 93 (1974) 585-590. [= "Historic Present"]
Obara E.M., *Le strategie di Dio. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia* (AnBib 188; Roma 2010). [= *Strategie*]
Obermann A., *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate* (WUNT 2. Reihe 83; Tübingen 1996). [= *Erfüllung*]
Okorie A.M., "The Self-Revelation of Jesus in the «I Am» Sayings of John's Gospel", *CThMi* 28 (2001) 486-490. [= "I Am"]
Olsson B., "The History of the Johannine Movement", in L. Hartman – B. Olsson (ed.), *Aspects on the Johannine Literature. Papers Presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala, June 16-19, 1986* (CB.NT 18; Stockolm 1987) 27-43. [= "History"]

OLSSON B., "«All My Teaching Was Done in Synagoues...» (John 18,20)", in G. VAN BELLE – J.G. VAN DER WATT – P. MARITZ (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel* (BEThL 184; Leuven 2005) 203-224. [= "Synagogues"]

ORCHARD H.C., *Courting Betrayal. Jesus as Victim in the Gospel of John* (JSNT.S 161; Sheffield 1998). [= *Courting Betrayal*]

OVERMAN J.A., *Matthew's Gospel and Formative Judaisme. The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis MN 1990). [= *Judaisme*]

PAINTER J., "The Church and Israel in the Gospel of John: A Response", *NTS* 25 (1979) 103-112. [= "Church and Israel"]

PAINTER J., "Glimpses of the Johannine Community in the Farewell Discourse", *ABR* 28 (1980) 21-38. [= "Glimpses"]

PAINTER J., "Quest and Rejection Stories in John", *JSNT* 36 (1989) 17-46. [= "Quest"]

PAINTER J., *The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community* (Nashville TN 1993). [= *Quest*]

PAMMENT M., "Focus in the Fourth Gospel", *ET* 97 (1986) 71-75. [= "Focus"]

PANCARO S., "«People of God» in St John's Gospel", *NTS* 16 (1970) 114-129. [= "People of God"]

PANCARO S., "The Metamorphosis of a Legal Principle in the Fourth Gospel. A Closer Look at Jn 7,51", *Bib*. 53 (1972) 340-361. [= "Metamorphosis"]

PANCARO S., "The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St John", *NTS* 21 (1975) 396-405. [= "Relationship of the Church to Israel"]

PANCARO S., *The Law in the Fourth Gospel. The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity According to John* (NT.S 42; Leiden 1975). [= *Law*]

PANIMOLLE S.A., "Identità e storia della comunità giovannea: «status quaestionis»", in R. PENNA (ed.), *Il giovannismo alle origini cristiane. Atti del III Convegno di Studi Neotestamentari* (Associazione Biblica Italiana 3/2; Bologna 1991) 37-57. [= "Identità"]

PARKER P., "Two Editions of John", *JBL* 75 (1956) 303-314. [= "Two Editions of John"]

PARKER P., "John and John Mark", *JBL* 79 (1960) 97-110. [= "John"]

PARKER P., "John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel", *JBL* 81 (1962) 35-43. [= "Son of Zebedee"]

PARKES J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism* (Cleveland OH – New York NY – Philadelphia PA 1964). [= *Conflict*]

PARSONS M.C., "A Neglected ἐγώ εἰμι Saying in the Fourth Gospel? Another Look at John 9,9", in R.B. SLOAN – M.C. PARSONS (ed.), *Perspectives on John*: *Methods and Interpretation in the Fourth Gospel* (NABPR.SS 11; Lewiston – Queenston – Lampeter 1993) 145-180. [= "A Neglected ἐγώ εἰμι Saying"]

PASCHKE B.A., "*Nomen est omen*: Warum der gekreuzigte Jesus wohl auch unter Anspielung auf seinen Namen verspottet wurde", *NT* 49 (2007) 313-327. [= "Nomen est omen"]

PATTERSON S.J., "The Dark Side of Pilate", *BR* 19 (2003) 32-37+47. [= "Pilate"]

PAZDAN M.M., "Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship", *BTB* 17 (1987) 145-148. [= "Nicodemus"]

PERKINS P., *Peter: Apostle for the Whole Church* (Edinburgh 2000). [= *Peter*]

PEROTTI P.A., "Il tradimento di Giuda", *BeO* 49 (2007) 103-119. [= "Il tradimento di Giuda"]

PEROTTI P.A., "Gesù e i due «ladroni»", *BeO* 51 (2009) 133-146. [= "Ladroni"]

Pesce M., "Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione", in W. Haase (ed.), *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu; Neues Testament [Kanonische Schriften und Apokryphen])* (ANRW Principat 25/1; Berlin – New York NY 1982) 351-389. [= "Discepolato"]

Pesch R., *Das Markusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27-16,20* (HThK 2; Freiburg – Basel – Wien 1977). [= *Markusevangelium*]

Pitta A., "Nuovi metodi di analisi letteraria", in G. Ghiberti – F. Mosetto (ed.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (Percorsi e traguardi biblici 7; Torino 1998), 145-161. [= "Nuovi metodi"]

Polak F., "Theophany and Mediator. The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus", in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BEThL 126; Leuven 1996) 113-147. [= "Theophany"]

Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e documento della Pontificia Commissione Biblica* (Città del Vaticano 1993). [= *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*]

Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia Cristiana* (Città del Vaticano 2001). [= *Il popolo ebraico*]

Porter C.L., "Papyrus Bodmer XV (P75) and the Text of Codex Vaticanus", *JBL* 81 (1962) 363-376. [= "Bodmer"]

Powell M.A., *What Is Narrative Criticism. A New Approach to the Bible* (London 1993). [= *Narrative*]

Poythress V.S., "The Use of the Intersentence Conjuctions *De*, *Oun*, *Kai*, and Asyndeton in the Gospel of John", *NT* 26 (1984) 312-340. [= "Conjuctions"]

Puech É., "Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament: Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa", in H. Drawnel – A. Piwowar (ed.), *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem* (Analecta Biblica Lublinensia II; Lublin 2009) 205-225. [= "Manuskrypty"]

Puig i Tàrrech A., "La violència i Jesús de Natzaret", in Id. (ed.), *La violència en la Bíblia* (Scripta Biblica 9; Tarragona 2009) 151-192. [= "Violència"]

Quast K., *Peter and the Beloved Disciple. Figures for a Community in Crisis* (JSNT.S 32; Sheffield 1989). [= *Peter and Beloved Disciple*]

Quast K., *Reading the Gospel of John. An Introduction* (New York NY – Mahwah NY 1991). [= *Reading*]

Quispel G., "L'Évangile de Jean et la gnose", in M.-É. Boismard – K.M. Braun – L. Cerfaux (*et al.* ed.), *L'Évangile de Jean. Études et Problèmes* (RechBib 3; Paris 1958) 197-208. [= "Jean"]

Rahner J., "Mißverstehen um zu verstehen: Zur Funktion der Mißverständnisse im Johannesevangelium ", *BZNF* 43 (1999) 212-219. [= "Mißverstehen um zu verstehen"]

Rakocy W., *Obraz i funkcja faryzeuszy w Dziele Łukaszowym (Łk-Dz). Studium literacko--teologiczne* (Lublin 2000). [= *Obraz i funkcja faryzeuszy*]

Ratzinger J. = Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania* (Kielce 2011). [= *Jezus z Nazaretu II*]

Reed D., "Rethinking John's Social Setting: Hidden Transcript, Anti-language, and the Negotiation of the Empire", *BTB* 36 (2006) 93-106. [= "Rethinking"]

Refoulé F., "Primauté de Pierre dans les Évangiles", *RevSR* 38 (1964) 1-41. [= "Primauté"]

Reichrath H., "Der Prozess Jesu", *Jud*. 20 (1964) 129-155. [= "Prozess"]
Reinhartz A., "Jesus as Prophet: Predictive Prolepses in the Fourth Gospel", *JSNT* 36 (1989) 3-16. [= "Jesus as Prophet"]
Reinhartz A., "The Johannine Community and its Jewish Neighbors: A Reappraisal", in F.F. Segovia (ed.), *"What is John?" Volume II: Literary and Social Readings of the Fourth Gospel* (Society of Biblical Literature. Symposium Series 7; Atlanta GA 1998) 111-138. [= "Johannine Community"]
Reinhartz A., "«Jews» and Jews in the Fourth Gospel", in R. Bieringer – D. Pollefeyt – F. Vandecasteele-Vanneuville (ed.), *'Anti-Judaism and the Fourth Gospel'. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen 2001) 341-356. [= "Jews"]
Reinhartz A., *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John* (New York NY – London 2001). [= *Befriending*]
Remaud M., "Jean et les traditions juives anciennes sur l'Exode: dépendances et oppositions", *NRTh* 127 (2005) 557-570. [= "Traditions juives"]
Remaud M., *Vangelo e Tradizione Rabbinica* (CSB 47; Bologna 2005). [= *Vangelo*]
Rena J., "Women in the Gospel of John", *EeT(O)* 17 (1986) 131-147. [= "Women"]
Renz G., "Nicodemus: An Ambiguous Disciple? A Narrative Sensitive Investigation", in J. Lierman (ed.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (WUNT 2. Reihe 219; Tübingen 2006) 255-283. [= "Nicodemus"]
Repond C., "Le costume du Christ", *Bib*. 3 (1922) 3-14. [= "Le costume du Christ"]
Rese M., "Das Selbstzeugnis des Johannesevangeliums über seinen Verfasser", *EThL* 72 (1996) 75-111. [= "Selbstzeugnis"]
Resseguie J.L., *The Strange Gospel. Narrative Design and Point of View in John* (BiblInterp 56; Leiden – Bosaton – Köln 2001). [= *Strange Gospel*]
Resseguie J.L., *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction* (Grand Rapids MI 2005). [= *Narrative*]
Ricciotti G., *Vita di Gesù Cristo. Con introduzione critica e illustrazioni* (Roma 1947). [= *Vita*]
Richard E., "Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John", *NTS* 31 (1985) 96-112. [= "Double Meaning"]
Riddle D.W., "The Cephas-Peter Problem, and a Possible Solution", *JBL* 59 (1940) 169-180. [= "Cephas-Peter Problem"]
Riesner R., *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT 2. Reihe 7; Tübingen [2]1984). [= *Jesus als Lehrer*]
Rigato M.-L., "L'«apostolo ed evangelista Giovanni», «Sacerdote» levitico", *RivBib* 38 (1990) 451-483. [= "Giovanni"]
Rigato M.-L., *Il Titolo della Croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavoletta-reliquia della Basilica Eleniana a Roma* (TGr.T 100; Roma 2003). [= *Titolo della Croce*]
Rigg H., "Was Lazarus 'the Beloved Disciple'?", *ET* 33 (1921-1922) 232-234. [= "Lazarus"]
Rijksbaron A., "A Question of Questions: Peusis, Erôtêsis and [Longinus] περὶ ὕψους 18.1", Mnemosyne, Fourth Series 56 (2003) 733-737. [= "Peusis"]
Rius-Camps J., "«Nazareno» y «Nazoreo» con especial atentión al Códice Bezae", in R. Pierri (ed.), *Grammatica intellectio Scripturae. Saggi filologici di Greco biblico in onore di Lino Cignelli OFM* (SBFA 68; Jerusalem 2006) 183-204. [= "Nazareno y Nazoreo"]

Rivkin E., "Beth Din, Boulé, Sanhedrin: A Tragedy of Errors", *HUCA* (1975) 181-199. [= "Sanhedrin"]
Robert R., "Le malentendu sur le Nom divin au chapitre VIII di quatrième évangile", *RThom* 88 (1988) 278-287. [= "Malentendu"]
Robinson B.P., "Gethsemane: The Synoptic and the Johannine Viewpoints", *CQR* 167 (1966) 4-11. [= "Gethsemane"]
Robinson J.A.T., "The Destination and Purpose of St John's Gospel", *NTS* 6 (1960) 117-131. [= "Destination"]
Robinson J.A.T., *The Priority of John* (London 1985). [= *Priority*]
Rosenblatt S., "The Crucifixion of Jesus from the Standpoint of Pharisaic Law", *JBL* 75 (1956) 315-321. [= "Pharisaic Law"]
Rosik M., "Discovering the Secrets of God's Gardens. Resurrection as New Creation (Gen 2:4b-3:24; Jn 20:1-18)", *SBFLA* 58 (2008) 81-98. [= "God's Gardens. Resurrection as New Creation"]
Rosik M., "Nazarejczycy czy heretycy? W kwestii *Birkat ha-minim*", in B. Strzałkowska (ed.), *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin. Tom 3* (Warszawa 2011) 1275-1288. [= "Nazarejczycy czy heretycy?"].
Rosik M., "Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)", in K. Pilarczyk – A. Mrozek (ed.), *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa* (Estetyka *i Krytyka* 27; Kraków 2012). [= "Zarzewie konfliktu"];
Roth C., "Simon-Peter", *HTR* 54 (1961) 91-97. [= "Simon-Peter"]
Roth C., "The Name Simon – a Further Discussion", *HTR* 57 (1964) 60. [= "Further Discussion"]
Rowland C., *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism* (SPCK; London 1985). [= *Christian Origins*]
Rubinkiewicz R., "Dlaczego Pan Jezus musiał umrzec na krzyżu?", in H. Drawnel – A. Piwowar (ed.), *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem* (Analecta Biblica Lublinensia II; Lublin 2009) 227-239. [= "Dlaczego"]
Ruckstuhl E., *Jesus im Horizont der Evangelien* (SBAB 3; Stuttgart 1988). [= *Jesus*]
Rudberg G., "Die Verhöhnung Jesu vor dem Hohenpriester", *ZNW* 24 (1925) 307-309. [= "Verhöhnung"]
Rusam D., "Das «Lamm Gottes» (Joh 1,29.36) und die Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium", *BZNF* 49 (2005) 60-80. [= "Deutung des Todes Jesu"]
Saavedra H.H., "El Proceso del «Rey de los judíos» ante Pilatos. La secuencia central de la Pasión de Jesús en Jn 18.29-19,16", in R. Meynet – J. Oniszczuk (ed.), *Retorica biblica e semitica I. Atti del primo convegno RBS* (Retorica biblica 12; Bologna 2009) 57-82. [= "Proceso"]
Sabbe M., "The Arrest of Jesus in Jn 18,1-11 and its Relation to the Synoptic Gospels. A Critical Evaluation of A. Dauer's Hypothesis", in M. de Jonge (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (BEThL 44; Gembloux – Leuven 1977) 203-234. [= "Arrest"]
Sabbe M., "John and the Synoptists: Neirynck vs. Boismard", *EThL* 56 (1980) 125-131. [= "John"]

Sabbe M., "The Trial of Jesus before Pilate in John and its Relation to the Synoptic Gospels", in A. Denaux, *John and the Synoptics* (BEThL 101; Leuven 1992) 341-385. [= "Pilate"]

Sabbe M., "The Johannine Account of the Death of Jesus and its Synoptic Parallels (Jn 19,16b-42)", *EThL* 70 (1994) 34-64. [= "Death"]

Safrai C., "Jesus and His Disciples: The Beginnings of Their Organization", *Imm.* 24 (1990) 95-108. [= "Jesus and His Disciples"]

Safrai S., "Home and Family", in Id. *et al.* (ed.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Volume Two* (CRI Sect. 1: The Jewish People in the First Century 2; Assen – Amsterdam 1976) 728-792. [= "Home and Family"]

Safrai Z., "Nakdimon b. Guryon: A Galilean Aristocrat in Jerusalem", in J. Pastor – M. Mor (ed.), *The Beginning of Christianity* (Jerusalem 2005) 297-314. [= "Nakdimon"]

Salier B., "Jesus, the Emperor, and the Gospel According to John", in J. Lierman (ed.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (WUNT 2. Reihe 219; Tübingen 2006) 284-301. [= "Jesus, the Emperor"]

Samuelsson G., *Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion* (WUNT 2. Reihe 310; Tubingen 2011). [= *Crucifixion in Antiquity*]

Sanders J.T., *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (London 1993). [= *Schismatics*]

Savran G.W., "Theophany as Type-Scene", in Id., Encountering yhe Divine. Theophany in Biblical Narrative (JSOT.S 420; London – New York NY 2005) 5-29. [= "Theophany"]

Schäfer P., "Die sogenannte Synode von Jabne: Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh. n. Chr.", *Jud.* 31 (1975) 54-64. [= "Synode von Jabne"]

Schäfer P., *Jesus in the Talmud* (Princetown NJ – Oxford 2007). [= *Jesus in the Talmud*]

Scheffler E., "Jesus' Non-Violence at His Arrest. The Synoptics and John's Gospel Compared", in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 739-749. [= "Non-Violence"]

Schiffman L.H., *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism* (Hoboken NJ 1985). [= *Who Was a Jew?*]

Schmidt N.F. – Nel P.J., "Theophany as Type-Scene in the Hebrew Bible", *JSem* 11 (2002) 256-281. [= "Theophany"]

Schnackenburg R., *Das erste Wunder Jesu (Joh. 2,1-11)* (Freiburg 1951). [= *Wunder*]

Schneider H., "«The Word was made Flesh»: An Analysis of the Theology of Revelation in the Fourth Gospel", *CBQ* 31 (1969) 344-356. [= "Word"]

Schnelle U., "Cross and Resurrection in the Gospel of John", in C.R. Koester – R. Bieringer (ed.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 222; Tübingen 2008) 127-151. [= "Cross"]

Schoeps H.-J., *Jewish Christianity. Factional Disputes in the Early Church* (Philadelphia PA 1969). [= *Jewish Christianity*]

Schuchard B.G., *Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John* (SBL.DS 133; Atlanta GA 1992). [= *Scripture*]

Schürer D.E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Zweiter Band* (Leipzig [4]1907). [= *Geschichte II*]

Schüssler Fiorenza E., *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane* (Sola Scripruta. Nuovi Studi Biblici 14; Torino 1990). [= *In memoria di lei*]

Schütz R., "Die Bedeutung der Kolometrie für das Neue Testament", *ZNW* 21 (1922) 161-184. [= "Kolometrie"]

Schultze B., "Origenes über Bekenntnis und Fall des Petrus", *OCP* 40 (1974) 286-313. [= "Origenes über Petrus"]

Schwarz-Wagenfeld G., "ΒΛΕΠΟΥΣΙΝ ΑΝΘΡΑΚΙΑΝ ΚΕΙΜΕΝΗΝ? (Johannes 21,9b)", *BN* 55 (1990) 14-15. [= ΑΝΘΡΑΚΙΑ]

Segal A.F., *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge MA – London 1986). [= *Rebecca's Children*]

Segalla G., "La Scrittura nel Quarto Vangelo ", *StPat* 36 (1989) 89-113. [= "Scrittura"]

Segalla G., *Evangelo e vangeli. Quattro evangelisti, quattro vangeli, quattro destinatari* (BnS 10; Bologna 1993). [= *Evangelo*]

Segalla G., "La «Madre degli inizi» nel Vangelo di Giovanni", *Theotokos* 8 (2000) 769-785. [= "Madre"]

Segalla G., "L'orizzonte attuale della teologia giovannea", *StPat* 54 (2007) 593-608. [= "Orizzonte attuale"]

Segovia F.F., "«Peace I leave with You; My Peace I give to You»: Discipleship in the Fourth Gospel", in Id. (ed.), *Discipleship in the New Testament* (Philadelphia PA 1985) 76-102. [= "Discipleship"]

Senior D., "The Death of Jesus and the Meaning of the Discipleship", in J.T. Carroll – J.B. Green – R.E. Van Voorst – J.Marcus – D. Senior (ed.), *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody MA 1995) 234-255. [= "Death of Jesus and Discipleship"]

Serra A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27* (SPFTM 31; Roma 1977). [= *Contributi*]

Serra A., *Marie à Cana. Marie près de la Croix* (LiBi 64; Paris 1983). [= *Marie*]

Serra A., *E c'era la Madre di Gesù... (Gv 2,1). Saggi di esegesi biblico-mariana (1978-1988)* (Roma 1989). [= *Madre di Gesù*]

Serra A., *Miryam Figlia di Sion. La Donna di Nazaret e il femminile a partire dal giudaismo antico* (Maria di Nazaret 6; Milano 1997). [= *Miryam*]

Sesboüé B., "La question du Jésus historique au regard de la foi", in D. Marguerat – E. Norelli – J.-M. Poffet (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (MoBi 38; Genève 1998) 503-513. [= "Jésus historique"]

Sherwin-White A.N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament. The Sarum Lectures 1960-1961* (Grand Rapids MI 1992). [= *Roman Society*]

Sigal P., "An Inquiry into Aspects of Judaism in Justin's Dialogue with Trypho", *Abr-n*. 18 (1979) 74-100. [= "Judaism"]

Siker-Gieseler J.S., "Disciples and Discipleship in the Fourth Gospel: A Canonical Approach", *SBTh* 10 (1980) 199-227. [= "Disciples and Discipleship"]

Sikora A.R., "Relektura cytatów z Księgi Psalmów w Ewangelii według św. Jana (= A Reading of Quotations from the Book of Psalms in the Gospel According to St. John)", Poznańskie Studia Teologiczne 24 (2010) 121-138. [= "Relektura"]

Sikora A.R., *„Zobaczył i uwierzył" (J 20,8). Droga wiary umiłowanego ucznia Jezusa w ujęciu egzegezy teologicznej* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny. Studia i Materiały 150; Poznań 2012). [= *Zobaczył i uwierzył*]

SKA J.-L., *"Our Fathers Have Told Us". Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SubBi 13; Roma 1990). [= *Our Fathers*]
SLOAN R.B., "The Absence of Jesus in John", in R.B. SLOAN – M.C. PARSONS (ed.), *Perspectives on John: Methods and Interpretation in the Fourth Gospel* (NABPR.SS 11; Lewiston – Queenston – Lampeter 1993) 207-227. [= "Absence of Jesus"]
SMITH R.H., "Exodus Typology in the Fourth Gospel", *JBL* 81 (1962) 329-342. [= "Exodus"]
SMITH T.C., *Jesus in the Gospel of John* (Nashville TN 1959). [= *Jesus*]
SPICQ C., *L'Épître aux Hébreux. I. Introduction* (EtB; Paris 1952). [= *Épître aux Hébreux I*]
SPICQ C., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes III* (*EtB* 44; Paris 1959). [= *Agapè*]
SPROSTON W.E., "Satan in the Fourth Gospel", in E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Biblica 1978. II. Papers on Gospels. Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 3-7 April 1978* (JSNT.S 2; Sheffield 1980) 307-311. [= "Satan"]
STANLEY C.D., "The Rhetoric of Quotations: An Essay on Method", in C.A. EVANS – J.A. SANDERS (ed.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals* (JSNT.S 148; Sheffield 1997) 44-58. [= "Quotations"]
STEMBERGER G., *Jean et la gnose* (Roma 1971-1972). [= *Jean*]
STEMBERGER G., "Die sogenannte «Synode von Jabne» und das frühe Christentum", *Kairos* 19 (1977) 14-21. [= "Synode von Jabne "]
STEVENS C.T., "The «I Am» Formula in the Gospel of John", *SBTh* 7 (1977) 19-30. [= "I Am"]
STIBBE M.W.G, "The Elusive Christ: A New Reading of the Fourth Gospel", *JSNT* 44 (1991) 19-38. [= "Elusive Christ"]
STIBBE M.W.G, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (MSSNTS 73; Cambridge 1992). [= *John as Storyteller*]
STÖKL BEN EZRA D., "Weighing the Parts. A Papyrological Perspective on the Parting of the Ways", *NT* 51 (2009) 168-186. [= "Weighing the Parts"]
STORY C.I.K, "The Bearing of Old Testament Terminology on the Johannine Chronology of the Final Passover of Jesus", *NT* 31 (1989) 316-324. [= "Terminology"]
SUGGIT J.N., "Nicodemus – The True Jew", *Neotest.* 14 (1980) 90-110. [= "Nicodemus"]
SUGGIT J.N., "Jesus the Gardener: The Atonement in the Fourth Gospel as Re-Creation", *Neotest.* 33 (1999) 161-168. [= "Jesus the Gardener"]
TALAVERO TOVAR S., *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio. Interpretación de un cristiano de primera hora* (Bsal.E 15; Salamanca 1976). [= *Pasión y Resurrección*]
TANNEHILL R.C., "Introduction: The Pronouncement Story and its Types", *Semeia* 20 (1981) 1-13. [= "Pronouncement Story"]
TANNEHILL R.C., "Varieties of Synoptic Pronouncement Stories", *Semeia* 20 (1981) 101-119. [= "Varieties"]
TAYLOR V., *The Formation of the Gospel Tradition* (London 1935). [= *Formation*]
TAYLOR V., *The Names of Jesus* (London 1954). [= *Jesus*]
TEPPLER Y.Y., *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World* (TSAJ 120; Tübingen 2007). [= *Birkat haMinim*]
THATCHER T., "Jesus, Judas and Peter: Character by Contrast in the Fourth Gospel", *BS* 153 (1996) 435-448. [= "Jesus, Judas and Peter"]
THATCHER T., "The Sabbath Trick: Unstable Irony in the Fourth Gospel", *JSNT* 76 (1999) 53-77. [= "Sabbath Trick: Unstable Irony"]

Thoma C., "Die Christen in rabbinischer Optik: Heiden, Häretiker oder Fromme?", in H. Frohnhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten* (Hamburger Theologische Studien 3; Hamburg 1990) 23-49. [= "Christen"]

Thornecroft J.K., "The Redactor and the «Beloved» in John", *ET* 98 (1987) 135-139. [= "Redactor"]

Thornton T.C.G., "Christian Understandings of the *Birkath ha-Minim* in the Eastern Roman Empire", *JTS* 38 (1987) 419-431. [= "Christian Understandings"]

Thyen H., "«Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben für seine Freunde hingibt»" (Joh 15,13). Das johanneische Verständnis des Kreuzestodes Jesu", in C. Andresen – G. Klein (ed.), *Theologia Crucis – Signum Crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag* (Tübingen 1979) 467-481. [= "Niemand"]

Thyen H., "Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium", in Id., *Studien zum Corpus Iohanneum* (WUNT 214; Tübingen 2007) 213-251 [= Thyen H., "Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium", *JAC* 35 (1992) 19-46]. [= "Ich bin"]

Tolmie D.F., "The ʼΙΟΥΔΑΙΟΙ in the Fourth Gospel. A Narratological Perspective", in G. Van Belle – J.G. van der Watt – P. Maritz (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel* (BEThL 184; Leuven 2005) 377-397. [= "ʼΙΟΥΔΑΙΟΙ"]

Tolmie D.F., "The (not so) Good Shepherd: The Use of Shepherd Imagery in the Characterisation of Peter in the Fourth Gospel", in J. Frey – J.G. van der Watt – R. Zimmermann (ed.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language* (WUNT 200; Tübingen 2006) 353-367. [= "The (not so) Good Shepherd"]

Tolmie D.F., "Jesus, Judas and a Morsel. Interpreting a Gesture in John 13,21-30", in J. Verheyden – G. Van Belle – J.G. van der Watt (ed.), *Miracles and Imagery in Luke and John. Festschrift Urlich Busse* (BEThL 218; Leuven – Paris – Duddley MA 2008) 105-124. [= "Jesus, Judas and a Morsel"]

Tomson P.J., "«Jews» in the Gospel of John as Compared with the Palestinian Talmud, the Synoptics and Some New Testament Apocrypha", in R. Bieringer – D. Pollefeyt – F. Vandecasteele-Vanneuville (ed.), *'Anti-Judaism and the Fourth Gospel'. Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Assen 2001) 301-340. [= "Jews"]

Tournay R.J., "Les Théophanies du Nom Divin", in Id., *Voir et entendre Dieu avec les Psalmes ou la liturgie prophétique du second temple à Jérusalem* (CRB 24; Paris 1988) 75-84. [= "Les Théophanies du Nom Divin"]

Tournay R.J., "Les Théophanies de la Gloire Divin", in Id., *Voir et entendre Dieu avec les Psalmes ou la liturgie prophétique du second temple à Jérusalem* (CRB 24; Paris 1988) 85-99. [= "Les Théophanies de la Gloire Divin "]

Tournay R.J., *Seeing and Hearing God with the Psalms. The Prophetic Liturgy of the Second Temple in Jerusalem* (JSOT.S 118; Sheffield 1991). [= *Seeing and Hearing God*]

Tremolada P., *"E fu annoverato fra iniqui". Prospettive di lettura della Passione secondo Luca alla luce di Lc 22,37 (Is 53,12d)* (AnBib 137; Roma 1997). [= *Annoverato fra iniqui*]

Trublet J., "Admiration et Louange dans la Bible", *Christus* 42 (1995) 291-299. [= "Admiration"]

Tsuchido K., "The Composition of the Nicodemus-Episode, John ii 23 – iii 21", *AJBI* 1 (1975) 91-103. [= "Nicodemus"]

Tsuchido K., "Is There Anti-Semitism in the Fourth Gospel? – An Exegetical Study of John 11:45-54", *AJBI* 21 (1995) 57-72. [= "Anti-Semitism"]

Tuñí J.-O., *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica* (Biblia y Catequesis 13; Salamanca 1987). [= *Jesús*]

Urbach E.E., "Self-Isolation or Self-Affirmation in Judaism in the First Three Centuries: Theory and Practice", in E.P. Sanders – A.I. Baumgarten – A. Mendelson (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition. Volume Two: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period* (London 1981) 269-298. [= "Self-Isolation"]

Uricchio N., "La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni", *Bib*. 32 (1951) 567-568. [= "Trasposizioni"]

Valentin P., "Les comparutions de Jésus devant le Sanhédrin", *RSR* 59 (1971) 230-236. [= "Jésus devant le Sanhédrin"]

Van Belle G., "The Text of John in N26", *EThL* 56 (1980) 417-425. [= "Text of John in N26"]

Van Belle G., *Les parenthèses dans l'évangile de Jean. Aperçu historique et classification. Texte grec de Jean* (SNTA 11 ; Leuven 1985). [= *Parenthèses*]

Van Belle G., "Les Parenthèses johanniques", in F. Van Segbroeck – C.M. Tuckett – G. Van Belle – J. Verheyden (ed.), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck. Volume III* (BEThL 100; Leuven 1992) 1901-1933. [= "Parenthèses johanniques"]

Van Belle G., "Christology and Soteriology in the Fourth Gospel. The Conclusion to the Gospel of John Revisited", in G. Van Belle – J.G. van der Watt – P. Maritz (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel* (BEThL 184; Leuven 2005) 435-461. [= "Christology and Soteriology"]

van den Heever G.A., "Theological Metaphorics and the Metaphors of John's Gospel", *Neotest*. 26 (1992) 89-100. [= "Metaphors of John's Gospel"]

van der Horst P., "The Birkat ha-Minim in Recent Research (1993)", in Id., *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction* (CBET 8; Kampen 1994) 99-111. [= "Birkat ha-Minim"]

Van der Merwe D. G., "Towards a Theological Understanding of Johannine Discipleship", *Neotest*. 31 (1997) 339-359. [= "Discipleship]

van der Watt J.G., "The Cross/Resurrection-Events in the Gospel of John with Special Emphasis on the Confession of Thomas (20:28)", *Neotest*. 37 (2003) 127-145. [= "Cross/Resurrection-Events"]

van Hartingsveld L., *Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann* (GTB 36; Assen 1962). [= *Eschatologie*]

Van Tilborg S., *Imaginative Love in John* (BiblInterp 2; Leiden – New York – Köln 1993). [= *Love in John*]

van Unnik W.C., "The Purpose of St. John's Gospel", in K. Aland *et. al.* (ed.), *Studia Evangelica. Vol.I. Papers Presented to the International Congress on «The Four Gospels in 1957» Held at Christ Church, Oxford, 1957* (TU 73; Berlin 1959) ss. 382-411. [= "Purpose"]

Vana L., "La *birkat ha-minim* è una preghiera contro i giudeocristiani?", in G. Filoramo – C. Gianotto (ed.), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del*

Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999) (Biblioteca di cultura religiosa 65; Brescia 2001) 147-189. [= "Birkat ha-minim"]
VanderKam J.C., *From Joshua to Caiaphas. High Priests after the Exile* (Minneapolis MN – Assen 2004). [= *From Joshua to Caiaphas*]
Vanhoye A., "Les indices de la structure littéraire de l'Épître aux Hébreux", in F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica. Vol.II. Papers presented to the Second International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1961. Part I: The New Testament Scriptures* (TU 87; Berlin 1964) 493-509. [= "Indices de la structure"]
Vanhoye A., "Discussions sur la structure de l'Épître aux Hébreux", *Bib.* 55 (1974) 349-380. [= "Discussions sur la structure"]
Vanhoye A., "Un cammino di ricerca esegetica", in R. Meynet – J. Oniszczuk (ed.), *Retorica biblica e semitica I. Atti del primo convegno RBS* (Retorica biblica 12; Bologna 2009) 13-28. [= "Ricerca esegetica"]
Vermes G., *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* (StPB 4; Leiden 1961). [= *Judaism*]
Vermes G., "Redemption and Genesis XXII (1961)", in E. Yassif (ed.), *The Sacrifice of Isaac. Studies in the Development of a Literary Tradition* (Jerusalem 1978) 68-102. [= "Redemption"]
Via D.O., "Darkness, Christ, and the Church in the Fourth Gospel", *SJTh* 14 (1961) 172-193. [= "Darkness"]
Vicent Cernuda A., "El desvaído Lázaro y el deslumbrador discípulo amado", *EstB* 52 (1994) 453-516. [= "Lázaro"]
Vignolo R., *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in San Giovanni* (Milano [2]2006). [= *Personaggi*]
Vincent H. – Abel F.-M., *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Tome second: Jérusalem nouvelle. Fascicules I et II: Aelia Capitolina, le Saint-Sépulcre et les sanctuaires du Mont des Oliviers* (Paris 1914). [= *Jérusalem II*]
Viviano B.T., "The High Priest's Servant's Ear: Mark 14:47", *RB* 96 (1989) 71-80. [= "Servant's Ear"]
Volgger D., "Die Bestattung Jakobs (Gen 50,1-14) – oder: Die Tora Israels auf dem Weg von Ägypten nach Kanaan", in G. Geiger – M. Pazzini (ed.), Ἐν πάσῃ γραμματικῇ καὶ σοφίᾳ. *Saggi di linguistica ebraica in onore di Alviero Niccacci, OFM* (SBFA 78; Milano 2011) 357-370. [= "Bestattung Jakobs"]
Voltaggio F.G., *La preghiera dei Padri e delle Madri d'Israele nella tradizione ebraica alle origini del Cristianesimo. Uno studio a partire dal Targum di Genesi* (Jerusalem 2008). [= *Preghiera*]
Voltaggio F.G., *La oración de los Padres y las Madres de Israel. Investigación en el Targum del Pentateuco. La antigua tradición del cristianismo* (Biblioteca Midrásica 33; Estella 2010). [= *Oración*]
von Scholtissek K., "Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium", *ZNW* 89 (1998) 235-255. [= "Ironie und Rollenwechsel"]
von Wahlde U.C., "A Redactional Technique in the Fourth Gospel", *CBQ* 38 (1976) 520-533. [= "Redactional Technique"]
von Wahlde U.C., "The Johannine «Jews»: A Critical Survey", *NTS* 28 (1982) 33-60. [= "Johannine Jews"]

von Wahlde U.C., "The Relationships between Pharisees and Chief Priests: Some Observations on the Texts in Matthew, John and Josephus", *NTS* 42 (1996) 506-522. [= "Pharisees and Chief Priests"]

von Wahlde U.C., "«The Jews» in the Gospel of John: Fifteen Years of Research (1983-1998)", *EThL* 76 (2000) 30-55. [= "Jews"]

von Wahlde U.C., "The Interpretation of the Death of Jesus in John Against the Backgroung of First-Century Jewish Eschatological Expectations", in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 555-565. [= "Death of Jesus"]

von Walkenhorst K.-H., "Warum beeilte sich Mose niederzufallen? – Zur literarischen Einheit von Ex 34,8f", *BZNF* (1984) 185-213. [= "Mose"]

Voorwinde S., *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel. Human or Divine?* (LNST [prima JSNT.S] 284; London – New York NY 2005). [= *Jesus' Emotions*]

Vouga F., *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean* (Beauchesne Religions 3; Paris 1977). [= *Cadre historique*]

Watson A., *The Trial of Jesus* (Athens GA 1995). [= *Trial*]

Webster J.S., *Ingesting Jesus. Eating and Drinking in the Gospel of John* (Society of Biblical Literature. Academia Biblica 6; Atlanta GA 2003). [= *Ingesting Jesus*]

Welch J.W., "Miracles, Maleficium, and Maiestas in the Trial of Jesus", in J.H. Charlesworth (ed.), *Jesus and Archaeology* (Grand Rapids MI – Cambridge 2006) 349-383. [= "Miracles"]

Wenham D., "The Enigma of the Fourth Gospel: Another Look", *TynB* 48 (1997) 149-178. [= "Enigma"]

Westfall C.L., "A Method for the Analysis of Prominence in Hellenistic Greek", in S.E. Porter – M.B. O'Donnell (ed.), *The Linguistic as Pedagogue. Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of the Greek New Testament* (Sheffield 2009) 75-94. [= "Method"]

Whitacre R.A., *Johannine Polemic. The Role of Tradition and Theology* (SBL.DS 67; Chico CA 1982). [= *Johannine Polemic*]

Wiarda T., "Simon, Jesus of Nazareth, Son of Jonah, Son of John: Realistic Detail in the Gospels and Acts", *NTS* 40 (1994) 196-209. [= "Simon, Jesus of Nazareth"]

Wiarda T., *Peter in the Gospels* (WUNT 2. Reihe 127; Tübingen 2000). [= *Peter*]

Wilkinson J., *Jerusalem as Jesus knew it* (London 1982). [= *Jerusalem*]

Williams C.H., *I am He. The Interpretation of* אֲנִי־הוּא *in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2. Reihe 113; Tübingen 2000). [= *I am He*]

Williams C.H., "«I Am» or «I Am He»? Self-Declaratory Pronouncements in the Fourth Gospel and Rabbinic Tradition", in R.T. Fortna – T. Thatcher (ed.), *Jesus in Johannine Tradition* (Louisville KY 2001) 343-352. [= "Self-Declaratory Pronouncements"]

Wilson S.G., *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C.E.* (Minneapolis MN 1995). [= *Strangers*]

Winter P., "Marginal Notes on the Trial of Jesus", *ZNW* 50 (1959) 14-33. [= "Trial"]

Winter P., "Marginal Notes on the Trial of Jesus, II", *ZNW* 50 (1959) 221-251. [= "Trial II"]

Winter P., *On the Trial of Jesus* (SJ 1; Berlin 1961). [= *Trial*]

Winter P., "The Trial of Jesus and the Competence of the Sanhedrin", *NTS* 10 (1964) 494-499. [= "Competence"]

Winter S.C., "The Arrest of Jesus: Mark 14:43-52 (par.) and John 18:2-12", *Forum. New Series* 1, 1 (1998) 145-162. [= "Arrest"]
Witczyk H., "Historia w ewangelicznych świadectwach o Męce i Śmierci Jezusa", in J. Kudasiewicz – H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarusa do T. Polaka* (Biblioteka "Verbum Vitae" 2; Kielce 2011) 225-288. [= "Historia"]
Witczyk H., "Modlitwa Jezusa – Kapłana o uświęcenie Dwunastu (J 17,17-19)", *VeVi* 17 (2010) 135-149. [= "Modlitwa Jezusa"]
Wrede W., *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums* (SGV 37; Tübingen – Leipzig 1903). [= *Charakter*]
Wróbel M.S., *Who Are the Father and His Children in Jn 8:44? A Literary, Historical and Theological Analysis of Jn 8:44 and its Context* (CRB 63; Paris 2005). [= *Who Are the Father and His Children in Jn 8:44?*]
Wróbel M.S., *Antyjudaizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu* (Lublin 2005). [= *Antyjudaizm*]
Wróbel M.S., "Znaczenie formuły *Birkat ha-Minim* w procesie rozdziału Synagogi od Kościoła", *CoTh* 2 (2008) 65-80. [= "Birkat ha-Minim"]
Wróbel M.S., "Krytyka tekstologiczna i historyczna passusów Talmudu o Jezusie i chrześcijaństwie", in K. Pilarczyk – A. Mrozek (ed.), *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych. Perspektywa historyczna, społeczna, religijna i dialogowa* (Estetyka *i Krytyka* 27; Kraków 2012). [= "Krytyka tekstologiczna"].
Wróbel M.S., *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie. Analiza tekstologiczna, historyczna i socjologiczna* (Lublin 2013). [= *Jezus i Jego wyznawcy w Talmudzie*].
Wuellner W.H., *The Meaning of «Fishers of Men»* (Philadelphia PA 1967). [= *Fishers*]
Wyatt N., "«Supposing Him to Be the Gardener» (John 20,15): A Study of the Paradise Motif in John", *ZNW* 81 (1990) 21-38. [= "Gardener"]
Yee G.A., *Jewish Feasts and the Gospel of John* (Zacchaeus Studies. New Testament; Wilmington DE 1989). [= *Jewish Feasts*]
Zeitlin S., "Correspondence", *CBQ* 6 (1944) 104-110. [= "Correspondence"]
Zeitlin S., "The Trial of Jesus", *JQR* 53 (1963) 77-88. [= "Trial"]
Zevini G., "L'«ora» di Gesù nel vangelo di Giovanni", *PSV* 36 (1997) 153-169. [= "Ora"]
Zevini G., "L'«ora» di Gesù nel Vangelo di Giovanni alla luce dell'«ora storica» della Gerusalemme d'oggi", in F. Mosetto (ed.), *Ecce ascendimus Jerosolyman (Lc 18,31). Miscellanea di studi offerti per il 75° dello Studentato Teologico Salesiano in Terra Santa e il Centenario dell'Ispettoria salesiana del Medio Oriente* (BSRel 184; Roma 2003) 105-123. [= "Ora storica"]
Zimmerli W., *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24* (Hermeneia; Philadelphia PA 1979). [= *Ezekiel 1*]
Zimmerli W., *Ezekiel 2. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 25-48* (Hermeneia; Philadelphia PA 1983). [= *Ezekiel 2*]
Zimmermann H., "Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung für die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums", *BZNF* 2 (1958) 214-243. [= "Bodmer II und seine Bedeutung"]
Zimmermann H., "Das absolute ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel", *BZNF* 4 (1960) 54-69 + 266-276. [= "Das absolute ἐγώ εἰμι"]
Zimmermann R., "Symbolic Communication between John and His Reader: The Garden Symbolism in John 19–20", in T. Thatcher – S.D. Moore (ed.), *Anatomies of Narrative*

Criticism. The Past, Present and Future ot the Fourth Gospel as Literature (Atlanta GA 2008) 221-235. [= "Garden"]

Zumstein J., "L'interprétation johannique de la mort du Christ", in F. Van Segbroeck – C.M. Tuckett – G. Van Belle – J. Verheyden, *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck. Volume 3.* (BEThL 100; Leuven 1992) 2119-2138. [= "Mort du Christ"]

Zumstein J., "L'interprétation de la mort de Jésus dans les discours d'adieu", in G. Van Belle (ed.), *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (BEThL 200; Leuven – Paris – Dudley MA 2007) 95-119. [= "Mort de Jésus"]

Indice degli autori

Indice delle citazioni bibliche ed extrabibliche

1. Libri biblici

Antico Testamento

Genesi

Esodo

Levitico

Nuovo Testamento

Vangelo di Giovanni

2. Altre fonti*

Apocrifi dell'AT e del NT

Manoscritti di Qumran

* L'indice non considera numerosissimi luoghi dove gli autori antichi appaiono nella monografia senza la citazione del titolo delle loro opere e/o l'indicazione precisa del "versetto" di queste opere.

Scritti greci e latini

Scritti greci e latini cristiani

LETTERATURA RABBINICA

Indice delle figure

– retoriche, letterarie e (a volte) "grammaticali" – scelte liberamente, menzionate nella monografia, non raramente descritte secondo le precise definizioni classiche e identificate nel Vangelo secondo Giovanni.

Indice Generale